



جلد ثانی قوانین

الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا
لنقل الينا لتوفر الدواعي ومقتضاه العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات فان القرآن
الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين ومن نبينا ص فقال
تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار التي وردت في مناظرات
اهل الكتاب وسيما من روايات اصحابنا رضي الله عنهم ومباحثتهم مع الزنادقة والزامهم
اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي ص كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون
المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات
وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة
والابواب على ما جمع الكتب الكلامية بدعة فكذا حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا
حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين
لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقايد اللازمة وذكر
ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة
والطاعة وان سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل مما
نقض به معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الحق
عقلي لا شرعي ومع ذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان
وجوب معرفة الله عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني
فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه
يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع والاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك
ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل
القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل بوجوبه



بوجوب النظر والعلم فيستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقايل بكفاية الظن
والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر
او غيره بعد لم يثبتوا بالشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين
اللهم الا ان يقال بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان
ما فهمه عقولهم واستدلوا على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد
ثبوت الاسلام ولا تنفع للكافرين من اليهود والنصارى ونفعهما للمسلمين ايض
انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايض هذه الاستدلالات
وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم
اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال تحقيقه عند المناظرين
ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف
فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة ولهذا ينفع ما لعله سيورد على ما حققناه
انفا من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك ان هذا يستلزم صحة طريقة كثير
المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهما اثمين كما ذكرنا على القانون السابق في حكم الفروع
ووجه الدفع يظهر مما بينا ثمة فان الاستكمال امر مقصود من الله ولم يكتف تعم شانه
عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الجزئي الفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية
القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال واخبار المجتهدين الامرين
بالمعروف اياهم بالحقوق فيحصل لهم تنبه وتيقظ فيجب على المكلفين اتقاد
طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين
وتكثر طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم بحيث
لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون يلقون اليهم بتلك الادلة ليتفكروا فيها او
يجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي

من توا

من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف
لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح
للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة
وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق
ذلك وهكذا فعلى مراتب المكلفين ومراتب الشبهات فيختلف التكليف بالنسبة
الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقايد ايض وهذا هو
واحد من النكات التي كان يكتفى صلعم عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف
بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان التجرد وعينية الصفات
وعدم كونه تعم في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه
الرضا والسخط المفهومان للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح
ولا يمكن في الاغلب فكان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك
الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد
وسيجيء تمام الكلام انشاء الله ان الشبهات في الاصول اكثر والنظر مظنة الوقوع
في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه
مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايض يحرم عليه النظر فيجب تقليده غيره
فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد
فان هذا وايان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب تخصيصه بدين الاسلام
موقوف على ثبوته فيقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال
والظاهر ان يلغى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا الكلام مسلم بين مجتهدي اهل
الاسلام يلقونه الى القاصرين وارباب الامر بالمعروف منهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم
ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات الشرع مثل ان

اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات
الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد
جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحققه وامثال ذلك فان كل
مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالعدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب
العذاب فانه واجب هو الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذا لم يخرج عن
بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيههم على الاشكال بل الداعي على خلافه
ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء
بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول
والشرح واحد للشبهة وح نقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صحته
من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع
لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع
غير ذلك كما يدعيه الاسلام في كثير من المسايل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان
حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به و
ان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل
من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من
العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع
يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا
الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع عن الخوض
في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او للطلبة القاصرين
عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام
يتم فيما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فتكليفه بالمنع عن النظر مط الشايع

ان الاصول

ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول
اولى وهذا الدليل ايضا سيقع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين وحيث اختار
المذهب فيه بين الجواز تنبيه للعوام ولغيرهم بمقتضى ما اداه وفيه منع الاغمضية
فيما يحتاج اليه المكلف ويثبت التكليف به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل
الاغمضية في عروق مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بهما
وانما يجب العود فيها والنظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقة
دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا له حراسة للدين المبين وارغاما
لانوف الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة
اصول الدين مبتنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة لم يصرف فيها مدة
قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف
فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية
لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح
بحيث والذي يجعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لاعراضهم عن تحصيل الفقه
واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان
معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو
وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون
عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها
او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد
وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما

يموت احدهم بعد مضى خمسين سنة من عمره او ستين و بعد لم يعرف مسائل
وضوئه و تيممه و صلوته و ليس عليه فى عباداته الا ما علم امه او ابوه او معلمه
فى الكتاب و مع ذلك يستهزؤن بالعقيدة و يحقرون اهل الراى فسيأتيهم انباء
ما كانوا به يستهزؤن و سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون نعم من
استتب اساس الراى و قوته لا يستعد للنظر فلا يضره النظر فيهما و التأمل
فيهما من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالماتهم و مناظراتهم
حال البحث او لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا بمعرفة ما يقوله و كل كلماتهم
مبنى على اصطلاح خواص عندهم و اصل مؤسس من عندهم و لما لم يكن
للغافل من هذه الاصطلاحات فى حال التخاطب المجادب على وفق سؤالهم بطل
الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتدرج على ذلك و هذا كما ترى ان
العالم الفحل العجز عن فهم اللغة التركية و يتكلم الطفل الذى له سنتان
او ثلث سنين فى غاية التسلط فلعمرى لا مضايقة بالقول بالوجوب كفاية
على من يندفع به مضرة اهل الشبهة و الاضلال الثانى انا نعلم ان قول
النبى ص و الامام بل العدل العارف اوقع فى النفس مما يفيده هذه الادلة
المدونة فى علم الكلام اذ هى موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها
على دفع شكوك و شبهات لا يتخلص منها الا من ايده الله تعالى و يظهر
الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم ع بل العدل الذى
يكون من باب الاستدلال غالبا و مع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى
غيره و ليس هذا تقليدا الثالث قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فى سورة الانبياء
و فيه اولا انها مختصة بحكاية نبوة معصوم فى كل عصر فيكفيه ان يلاحظ
ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية و مخالفيهم يتحقق بوجوها فاذا
مصير الانبياء

الانبياء كما يدل عليه صدر الآية و ثانيا منع ان القائل التمكن عن المعرفة
ليس اهل العلم و ثالثا ان ظاهر الآية خطاب للمكلفين كافة فمعناها
ايها الذين لا تعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا
شمول الآية للاصول و الفروع فيشمل اهل جميع المذاهب و لا
ريب ان اهل العلم و غير اهل العلم من الذين هم الذين هم
يرجون و يميزون كما هو مقتضى مفهوم الآية عرفا و ان قيل
ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخواص
و هو الحق الواقعى فهذا يوجب تخصيصا فى اهل الذكر لا يفهم
المخاطبون مع ان المفروض من الامر فى تحصيل المجتهد و العالم
و اهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم و لا معنى للتقليد
فيه ايضا اذ على سبيل الاعتماد على العالم فعلى هذا فيكون فرعا
من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهودى الى علمائهم
و النصارى الى علمائهم و هذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم
النظر و الا فالامر ظاهر فى الوجوب العينى و اخراجه عن الظاهر و ارادة
الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص
مقدم على المجاز و رابعا انه ظنى لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على
وجوب النظر ثم هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظر بين المجتهدين
من اهل الاسلام فى تحقيق الحال و اما سائر المكلفين و تنبيههم على
مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض فاضل المتأخرين
اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها
من الاعتراض و لا باس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا

عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار لم يبلغوا حد التواتر
وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل
بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من
العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود مكة وهند
فاني لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في
الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا
الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غايته الا حصول
التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات
العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان
كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والنظم ان عامة
العرب قد ردوا خواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه
لا بد من توجيه كلام القوم بحمل اطلق الكلام وتقييده بما
لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل
من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك
ثم ان كان مراده بتجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني
الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم في نفس
الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف
فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد
انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة
المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره

وقد مر

وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة لا ينحصر في ثبوت
المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل
واذا ثبت عنده لزوم النبي ص او الوصي يمكن انه يحصل له الجزم
الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه
من العلماء بل واحد منهم كامل وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضرنا
اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز هو الدليل لا الاطلاق
والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل تام عنده او بالاعتماد
على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ص ونصب الوصي
ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون هنا
معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما او
محفوظا من الزلل والخطا واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان
هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا في
اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهر من
الخوارق وذكر برهة من الاحوال قارن بذلك امور وقرائن من
حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول
عالم اخر مثله وهكذا فامكان امكان حصول الاطمينان له بحيث
يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم
عنده يعني انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد
يحصل له احتمال الخلاف والظن بالخلاف وهو لا يضره
ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه و
هذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن

عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة ع
فان حصول المعرفة بها للعوام طرق سوى معرفة خصوص المعجزة
ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد الرسول ص منحصر في
فريقين منهم من جعل الوصي بعد النبي ص بلا واسطة فلانا
ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وعقولهم
وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا
حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي
اتبعوه ويحصل للمكلف بصدق هذا القائل
المخبر ثم يتامل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا
لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء
عسر وحرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب
احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب
الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة
غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له
الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة
من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا
الوصول اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا
لم يمكن حصول الجزم بالنصوص والادلة القائمة على
لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ
ان ثبوت احد المذهبين من طريقة
الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل

يحصل له الجزم

حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه
في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص
ذلك وانما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها
فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا
عليه الثاني تقرير المعصوم من غير نكير في اعتقاداتهم بعد نصب كل منهم عقيب
الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الناشئين عنهم لا يمكن لهم
العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول
التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محال انهم قرروهم على التقليد ونظير
الكلام فيه تمام ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص
بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي
بينا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية
التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون للاحتمال في
نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين
في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم
لا يوردون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال
معذورون نعم يظهر مما نقل انه يعتقد ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه
فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له
الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا
لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد
والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا
ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعاد لهم ماتوا مؤمنين وورد ان ايمانهم

يبقى لهم لو تضرعوا والجأوا في المسئلة عن ائمتهم ع وقد اختلف المتكلمون في
جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل
قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم
وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان
سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة
من اصحابنا النافي فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان
الحقيقي واسا بكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات
بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع
فكما انه يحكم عليه بالايمان بالاذعان وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم
بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي
ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان
اما بالجحود باليقين كما وقع من ابي جهل لعنه الله واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا
واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين
وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين
والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية
الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال
النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في
المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية
من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين ع

ان لم يكن

ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم ساير المؤمنين ولا ينبغي
لهم عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ودرجات متعددة
والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار
الدالة على زواله واردة على نفس الامر على وجه من يحكم بايمانه ظاهرا ولا
داعي الى تاويله فاذا لم يتم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل
الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها
والا لم يتحقق الزوال ولم يتصور مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط
الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم ع كانوا يعاملون مع
المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة
على ان الامام ع اولا بجّله ابي الخطاب ثم امر بلعنه وغيرها الحاكمة
ان عدم الفرق بينهم وايضا المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية
الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس ان
كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة لعهد
عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما سنشير اليه
حديث وغلبة اليماني اوقل كما ذكره وقد اشرنا اليه ونشير بعد ذلك ايضا السادس
ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب ع ان جماعة ثق لهم الحقيقة وهم
الذين يقيمون بحق على ضم لمحبتهم اياه ولا يرون حقه وفضله مكهين
هم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء امامهم مقلدين للشيعة او مقلدين
اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار او ولا
لا بد من حمل هذه الرواية وامثالها على الغافل الغير المقصر والمتمكن ذلك

اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من
يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين
حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل
اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع و
لذلك تراهم يعبرون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان
لادخال
الدليل الذي يغفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري
لاخراج الحد فهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول مؤلف من قضايا يستلزم
لذاته قولا آخر وذلك تختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة
بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في
حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد
يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون هو هنا اخر ليدخل الصناعات
الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات و
الاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي بمعنى انه
لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات ولما ادرج المنطقيون
في تعريف القياس من قيد لهم متى سلمت يستلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط
مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل
على المفرد كما عرفت مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين
فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من
ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه

بثبوت لازمه

بلغ

بثبوت لازمه له فالقضية المعبرة بالملزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت
الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين
مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم
ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات
لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث يوجب
الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا
موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا انه
المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء
لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذا الكلام في قولهم ان الدخان يدل على
النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التامل
في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم لها لكن
غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل
عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات
الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليه في مباحث العام والخاص احديهما تصورية
والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور اللفظ الموضوع هو
معناه التصوري والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ
هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا اليه سابقا
سر بيانه في بحث الدلالات
ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لتفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق
بارادة اللافظ او الناصب لذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهذا
الاعتبار ايضا معلول للمقدمتين (للقضيتين) فدلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا ولا
عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم

على الصانع ودلالة الدخان على النار حيث انه يحصل من التأمل في كل منهما باعتبار
القضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادى
الى المطلوب لا يختص باهل النظر بفريق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان
والا فلم يحصل لاحد من الناس علم خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل
الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم وادعاياتهم
في امور معاشهم الى مبادى تلك وتلك المبادى مترتبة في اذهانهم على مراتبها الصحيحة
مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او
عدم ترتب يقينهم على تلك المبادى بل وكثير من المعلومات تمام العلم العام بها انه
يعلمها اذ ذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تريهم يفرون عن تحت الحائط المائل بل
مخافة السقوط وذلك مبني على انه في ذهنه ان هذا الحائط مايل وكل حائط مايل يترقب
سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يذكر حين الفرار هذه المقدمات وكلا ترتبها
في ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يكون استدلالا بالبرهان المنطقي التفصيلي
بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا انما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا
تفصيلهما ولا نقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فانه
لو طلب ذلك العامي بدليل الفرار ولو خذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها
فكيف حصل العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب او اخذ بانه
كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء كلها متشابهة وكلها مبتنية على المبادى
المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادى وحصول الاستدلال
للبهايم فان الكلب اذا اهويت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك
هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار عنه
وتخصيص المعارف الحقة واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة

يجب الفرار

من اصول الدين

لا وجه له اذ ذلك

لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يخص بالنص مع عدم نص على لزومه
ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل والتوكل
على النية فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال كذلك فيما
نحن فيه والباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا
بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص وكما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو
بيان مقدار دلالة الدليل وليس في ذلك تعرض اصلا لما فيه من القليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي
وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سائل يحتج في الدليل ان يفيد اليقين الظن اعني الاعتقاد
الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي الظن فنقول يكفي ما يطمئن به
النفس على التفصيل الذي قد تقدم وجهه والى ما ذكرنا في بيان التفصيل الدليل الاجمالي
ينظر كلام من قال في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير و
اثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير
ما يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب
واخذ النتيجة تفصيلا ولانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثار بالمؤثر ومن المصنوع
بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعوا المتوهم الى المناقشة في
المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات
بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوانات
وكون الفعل محتاجا الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا
نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كل
اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون شيء واقعة في قلة الجبل ونحوها
واقعة فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا ونفس الجبل في انهما محتاجان
الى مؤثر ولكن لما نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق العباد نحكم

اصلا

في الاثر بين كونها اثر الواجب والممكن بخلاف اصل الجبل ورؤية جنس البشر اثر الممكن
لا يقتضي الحكم بكونها حكم لكن يحتاج اثبات كون هذا النوع من البشر وشخصها
اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان
ذلك البشر اما كونه اثرا وفعلا بديهي ونظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل
اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فنقول ان اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي
الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل الكلام في المصنوع
والمدعي المصنوع مع انه ربما لم ياخذ بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا
مثل بعض الالات المصنوعة المعروفة الصانعة والقول بان التتبع يقتضي
الحكم باتحاد اثار افراد الممكنات فيلحق بما يدفع اصل الكلام المتوهم ويثبت المط
اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب
وبعضها اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم حصول
تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما ومن ذلك ظهر ايضا ان كثيرا من
اثار الممكنات نظري الاثرية ويستفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر
ثانيا نقول ان البق والذباب الحشار الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة
بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة ومع ذلك يعلم انها اثر ممكن لكنها تحتاج الى
مؤثر ولذا الحق به عدم رؤية صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير ممكن
حاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذا كان
لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز
فكيف الاثار التي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات
وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز هو الاستدلال بالبعرة على البعير
من حيث انها بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هو اولى

بالدلالة

الفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح

بالدلالة اذ تحقق الامور الحكمة الوزينة العميقة المعمور في الخارج بلا مؤثر كالسماء
والارض اغرب من تحقق الامور الهيّنة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح
بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير مؤثر فتحقق التاثيرات
الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل وثالثها انه لا يقال احداث
المصنوع بذاته يدل على الصانع بل يدل باعتبار ما تضمنته من المقدمات كما
اشرنا انهم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة سريعة من جهة
بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايهم لا يخرج عن قياس لكنه قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو النظر
او ضميره به وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان
الغلبة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات
واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها
موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق
الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بجالا البحور والتقطيعات فياتي
بالاشعار الموزونة المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزانها الطبع
حال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم
اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد
وكذا سائر قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق
والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك وياتي بكلام مشتمل على جميعها
الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة
مشترك بين الجاهل لتلك الموازين وعالميها ولما اصل ان العوام قاطبة يتقن
في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان

تلك البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم ناشئ عن ذلك ولم يقدر
احد منهم فى انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق و ربما نقول ان
البعرة يعني حلبة البعير ولحلبة البعير اطلاقان مثل حب الرمان فانه قد يطلق و يراد
هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافة الى الرمان او تخصيص
من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حبة خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة
ويتضح هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا
رمان بخلاف الآخر وعلى الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى
الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الثاني الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي
له في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكون من حيث المضاف لا الاضافة وقد
يحصل الانتقال الى الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى
الرمان وكذا حال الحلبة لحلبة ومراد الاعرابي الانتقال من حلبة البعير فلعل توهم
المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من حلبة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه
بديهي يعني اذا رأى حلبة البعير يعرفها فيحصل له فورا استحضار انه حلبة
لا يحتاج ولا مدرك ان حلبة البعير لا حلبة الغنم والبقر بهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي
اذ مراده ان وجود حلبة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت منه
وان هذه الحلبة لم يحصل بنفسها ولم يوجد من قبل نفسها لا ان هذه حلبة بعير لا حلبة غنم
فليفهم ذلك الثاني قال المحقق ره في المقاصد بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد
في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال شيخنا
ابو حنيفة رحمه نعم وخالفه الاكثر واحتج رحمه باتفاق علماء الاعصار على الحكم بشهادة العوام
مع العلم بكونهم لا يعلمون تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل المأخذ كما نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يؤاخذ

الى البعير

بالمواخذة فيحصل

بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن حاصلا لكل مكلف لزم ان
يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن
ذلك ممنوع ولان النبي صلعم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمهم لها بل يامرهم بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها
انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا يلايم ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب
الحادي عشر وكلام التمهيد في الالفية ونحوهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب عليحده فيلزمه الاكتفاء
في اصل الايمان بالتقليد بمعنى ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان
تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان صح
معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان و
ثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراده من التسمح بالعفو
عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان
الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك
الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في
الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه ان ان الكلام موضوع المسئلة هو الايمان
الواقعي فيحصل الخلط بالمبحث الثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي
لا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او الحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام
على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر
له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن
ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول
العقايد في كل زمان الى ان آل الامر الى ان الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا

ولا امر بالعلم لا بمكين الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه
عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو
ليتوصل الى الاسلام ويحترز عن ساير الاديان لتاخر العلم لا امر بالعلم به عن ساير
الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية
الاخرى فهو ان نفس الامر بالعلم واليقين منكم لئلا يحصل التزلزل وان
ثم ان التوصل الى الحق قد يحصل بشيء آخر فهو من هذه الجهة مسقط عن
التكليف بالتوصل بالاول وان كان ما توصل به الان حراما كما اشرنا اليه في
مباحث الاول فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل
من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار
وجوبه الاخر فمراد الشيخ ره من كون هذا الخطا موضوعا انه لا يوجب اتصاف
صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب
توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على الظن فان اتفق ان المكلف عصى وتكاهل
من ذلك فاذا جاء بالماء عنده وتوضأ به وصح فلا مانع من القول بعدم
المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذلك الحال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه
واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو واستدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان
الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصولية مقابل الفروع واما على الخصوص
الاصول التي هي اصل دين الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين
والفلاح عن التزلزل وعدم الابتلاء بساير الاديان وكذا الكلام في ساير الاديان
بالنسبة الى النبي المطلوب فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معناه
لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته

يئول

يئول الى ما هو الحق المحكم وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول
الاسلام وكذا كل دين محكم في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو
وهذا الخطا موضوع معنى يختص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ
رحمه الله من وضعه والعفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا
الواجب صغيرة يكفرها ترك الكباير وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى
انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو
غير مانوس من اللفظ انه اراد المعنى الاول لهذا ان اراد من لفظ الخطا المعصية
وان اردنا الخطا مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب
فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستشير
وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة على اخذ الدين بالتقليد جهلا
اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ ره واقول الذي رايته
في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات
المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على
جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة عم وتقريرهم اياهم
على ذلك اورد عليهم ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على
تقليدهم وعدم قطع الموالات عنهم وعدم التنكير عليهم اجاب عنه قال على
ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا
في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة
التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عم قطع موالاة من
سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع
وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بالقبيح ان يكون

جهلا او ذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء
ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط
العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول
وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا
باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين
حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا
انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه
من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرناه ان لا
التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل
ليس له فقدر على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهايم التي ليست مكلفة
بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية
الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق
وان كان مخطئا للاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك
ما فعلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين
بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان
ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا
في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره واقول ويرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه
مستلزم للقول بان الاستدلال واجب في المعرفة واجب ولا يكون التكليف
هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الآخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم

فلا

ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا دليل قاطع الثاني ان وضع الخطاء عن
مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبيح لان المقلدين ان كانوا
غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم
متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا وجه لاخذه على مقلدة غير اهل الحق كما اشار
اليه الشيخ في اول كلامه لا لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال
مع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري المخصوص بالفرض والفعل الاضطراري
لا يصير منشأ الثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلاف فعل
اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا
الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار حسن الظن مناطا للاعتقاد
مشترك بين الفريقين فاوجب هذا ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق
الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر
والاستدلال ما بقيان على اطمينانهما السابق ويتزلزلان فيه فمنشأ
بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن
الموجود فيهما فيلزم التسادي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بما يرد بينهما
وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبقى حينئذ اصالة
بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام
وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا نمنع قطع النظر
عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر بقول ان الكفر في
جانب الفريق الآخر ايضا غير متحقق للتزلزل فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر
ان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة ونحوهما من الاحكام الوضعية التي
لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية

على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثاني ان ماذكره
من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان
كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلايم ظاهر اختياره من
الوجوب في هذا المبحث ولا يلايم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح
فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف
جاهلا او غافلا لان فائدة النبي والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم
الا بابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن
التفطن والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه ره عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع
ان اجماعهم على عدم قطع الموالات بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب
غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه
لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس
كما مر في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة
وعدم قطع الموالات لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو او الوضع
مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع
من القراين او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع
الى ان باثباته الخامس ان ماذكره من وضع الخطاب يختص بالعدول التاركين للكبائر
والافلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية ح وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب
الشيخ ره وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلام الشيخ
فان حكم النبي ص بالاسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب
الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته ص بحاله ان ايمانه كان عن

الدليل

الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد بيناه سابقا
ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال
فلعله لاكتفاء لادخاله في زمرة المسلمين او لاجل تتميم ايمانه وتشييده وتربيته
على التدريج حسبما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان
الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيهم
بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللايات والاخبار
وقد بيناه سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم
تعذيبهم على الكفر في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل
معهم بوفق حالهم ح وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في
قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة ره
وغيره من العلماء لا يأبى ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يمهد بذلك ان بعض
المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما هو اذا امكن سواء وصل الى حد
البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بابعد وقال بعض الفقهاء ان وقت
التكاليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف
في اول البلوغ وان الشيخ قال ان التكليف بالمعارف هو بلوغ عشر سنين اذا كان
عاقلا ولا الاخبار دالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم والترعلي ما ذكره بعض الفقهاء
ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ
الحاصل بالسن مع انها انقص عقلا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك
اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع
والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق لتعجيل الحمى لنقصان عقولهن
فعلهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور لكونهم اكثر هو دون المحن

والمصائب وانتقال احمال الاثقال وتكلفهم مؤونتهن لابد لهم في تحصيل
التدرب في امر المعاش من فرصة يكمل لهم فيها التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم
لا يخلو من حكمة وان لم يبلغها عقولنا ولتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة
باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا
وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة و
الايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة وكم مسطور منها
في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد
ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال مع الاقتدار
فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من العلامة
وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم
المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاقتدار
والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم بفسقه ولو اصلا لان المقلد الجازم على القول بعدم
جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما
في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كساير المستضعفين من المسلمين
للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة
الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في ساير الفرق ايضا واما
المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر المقصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة
المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم
بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا معرجو في الاخرة ومنه يظهر حكم
الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان الاول اي المقلد في
الحق الجازم لحصول المقصود من الايمان وهو الاطمينان بالعقايد الحقة التي بها

كمال النفس من جهة ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان
والحدس وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان فكذلك فهو
مسلم في الظاهر ومرجى في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق
ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجو في الاخرة لعدم
اتمام الحجة عليه وكذلك الظان واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما
كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمناه في المقدمة وفي
تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع اما المجتهد
فالحكم ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ آثم وقد مر الاشارة الى
الكلام فيه وسنبينه في الخاتمة الاتية ان شاء الله تعالى الثالث المراد باصول الدين
ما به قوام الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع
لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم
القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح والعبث ويندرج في ذلك العدل
والحكمة فلا حاجة الى عد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه من اصول
الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم
والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية
لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهذا الكلام فيما علم به اجمالا لا التفاصيل ولم يعلم
كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان واشباه ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب
معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها ثم ان المعاد الذي جعلوه
احد الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي صلى الله عليه وآله خصوصا الجسماني وان قلنا
بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الالهي حيث قال الحكيم

انا خلقناكم عبثا الآية فيمكنه جعله احدى الخمسة بالاستقلال ايضا لكن لا بخصوص
الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة
ثم الاذعان بامامة الائمة الاثنا عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم
وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام بنبينا وائمتنا فان
البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بنبي دون نبي وزمان دون
زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي ص والوصي ع مثل كونهم معصومين
بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء
في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل فيهما
في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان
النبي كان التكليف الاول هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما
اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي ح ولكون المعاد هو من لوازم الاعتقاد
بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل في ذلك
يظهر حال زماننا ايضا بالنظر الى الجزئيات المتعلقة بتمام اصول الخمسة مثل معرفة
التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات [illegible]
مخلوقة له وصفات النبي وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت و
تفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يحصل جميع المراتب في اوايل الامر حتى
يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين
اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد حصول الاذعان بما جاء
به النبي واجبا، الكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في
النبوة اذ الدليل على حقيقة النبي ص وصدقه هو الدليل على حقيقة ما علم انه مما جاء به

ولكن الاشكال

ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات
اما من باب الاعتقادات واما من باب الاعمال والافعال وقد يقع الاختلاف في كثير منها واكثر
ما ذكروه في كتب الفقه متفرقة وقد يقع الاشكال في بعض فهم حكماء الاسلام والصوفية
وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال ح في مقامين احدهما ان ما فهموه
مخالف لما فهمه اهل الشرع السالكون على ظاهر النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه
الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض ما اقتضاه الظواهر بديهيا للدين هل
يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري
هو انكار صدق النبي ص لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فاما لم يعلم ان المنكر عالم بانه
مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا
من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم
كون الشيء ضروريا بعنوان القطع والآخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا
وربما يقول بعضهم الاظهر انه هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان
مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول
انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة الوطي ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان
السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من لم يحكم
بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس
الحاصل بملاحظة حال المكلف ومحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا
لئلا يبادر تكفير مسلم سيما مع قولهم ع ادرءوا الحدود بالشبهات ثم اذا ظهر المنكر
العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ح فنقول ان الاشتباه في كون المسألة
من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام
بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا او مما من جهته

عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات
المعاد وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد والمسايل النظرية كما كان اسرا
بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب العالم المثال
المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد ما ذكره الشارع في بيان المعاد
في لفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب
للافهام الظاهرة ولكن فالمراد الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد
خراب البدن بسبب تذكرها اعمالها الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشاؤون
ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول
فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة
الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادّاهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم
ولا هم يعذبون في الاخرة لكن اما عدم التعذيب في الاخرة فلاستلزام الظلم على الله تعالى كما بيناه سابقا
واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فان المعاد الذي هو احد اصول الخمسة
بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام
النقل المسلم من الشارع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه
لانكار النبي ص في دعوى كونه من دينه وان المنكر يعلم انه من دينه وينكره وقد فرضنا عدم
علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشربت قلبه قواعد الحكمة وحبها فهم من
ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على خلاف ظاهره قلت مع ان
هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل
على مقتضاه في العلم والعمل لا كونه المستلزم لانكار ما قاله النبي ص مع علمه بانه مما قاله
الحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره
يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسل واليوم الاخر اجمالا هو اصل

الايمان من فروع

الايمان ومن فروعه تفصيله الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله على ما كان او على انه
استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر ثم من ضروريات الدين وغيره
ومبادره من ملاحظة حال من ما يدل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة انما يحصل بتواتر
الاخبار اولا ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع او التظافر واكثر اخبار الملك والسلف
من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر فما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا ص
اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوة الخمس في دين نبينا حصل
من ملاحظة عمل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين والا لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم
وهكذا الى زمان النبي ص على شرائط التواتر وان لم ينقل واحد بطريق واحد اليهم ص ايضا
فضلا عن المتواتر وكذا الافعال فقد يصير ضروريا فقد يصير العقايد ايضا ضروريا فقد
ترى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا
ويؤيد هذه بما يفهمونه من ظواهرها فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب
والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ص فمن
قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار وصح عليه بان هذا القول صادر من النبوة
النبي ص فهو يكذبه جهرا فهو كافر واما من يقول ان كلما اخبر النبي ص حق لكن ما يفهمه
العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جماعة كثيرة
وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر
هو التشبيه او المثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابق لبعض الخواص لا حجة فيه لخواصه
من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة
ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وجملة الايات والاخبار جلها
بل كلها كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى وهكذا
ذلك منها طبقة الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الاحاديث ثم

الينا في الحجة انما هو منهم حاملي تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول
بانه هؤلاء العلماء والصلحاء والفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم
على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل
الاسرار فنحن مكلفون بما نفهم محض دعوى خالية عن دليل بل ان ههنا كثيرا
من هؤلاء الاجلة اعظم شأنا واعلى مكانا واكثر استعدادا واكثر مزيد عناية
من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان
الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح
الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم به عقولنا القاطعة وبراهيننا
الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه
ان هذا ليس قولا بالرأي تعرية وبدايته لقائل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث (اي اهل الاسرار)
لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام (اي اهل الاسرار)
الى بيان ما استسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك (حمل الظواهر)
فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا نتبعه ونأول
متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا
يقينيا واما مثل قوله تعالى يحييها الذي انشأها اول مرة يعني العظام الرميم فلا قطعي
يدل على خلافه حتى نأوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا
غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف
ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كانت في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين
واني لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك
وذلك لان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرا منه مسلم بالفرض
والحمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى الحكمة في وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة

فان قلت حمل اللفظ

فان قلت حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب
والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما فهم مرجحا لارادة المجاز وان احتمل
غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع
فهذا ايضا يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون والترجيحات وان
قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر وان
قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه
ظاهرا فانت ايضا على ظن من دعويك قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع
مع قطع النظر عن ملاحظة العادة والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة
لارباب الدين بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في
الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب
خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد بالصلوة اظهار العبودية
ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانه
خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقت الامة والاخبار والايات الواردة فيها فاهمين
منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذا نجزم
نقل عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد
الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكاره الا مكابر والمنكرون من هم
قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرائع واساس حكماء يونان وامثالهم والمنصف
المتأمل اذا لاحظ اربابها والمخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب
قدحا ولا تشويشا وذلك نظير من اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في
مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد التتبع والتأمل في الكلام
على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار

الاصول بالذات كالنبوة مثلاً او انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما علم ضرورة
عالما بانه من النبي ص والاول مع التقصير يستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة
وبدون التقصير يستلزم للاول دون الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا
كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب
فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام فيه حتى يظهر له الامر ولا
تختلط فان المقام مقام الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام
ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع
فيه الى الفهم العرفي ويدعى ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري للدين
بمعنى انه لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل
بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له بل هو
مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من
انكر ما علم انه من النبي ص فهو منكر للنبي ص ولا يمكن فيه ان يدعى عدم الارتقاء في العلو
الاولى بل لا بد منهما هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي ص وهو
لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع
حتى يكتفى فيه الظن بالمدلول كساير موضوعات الالفاظ ولا يحضرني الان حجة
دل على ذلك ولاجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للتقييد المشترك بين الامرين و
الاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق
فما لم يظهر بكونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات
وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري
لا يختفي على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد
من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القراين من ملاحظة خصوص الشخص

وخصوص

وخصوص البلد وخصوص الوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود
بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر
لكنا راينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوت فوايده وعسى
ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا ليوم الدين

فايدة

اعلم ان
ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم
انكاره الخروج عن المذهب وهناك دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري
الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما
لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي ص فانكاره من الشيعة
انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم

قانون

اختلف العلماء في
ان كل مجتهد مصيب ام لا في حكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات وفي ذلك
مختلف وقد ترك السنة الى حاصل الاجتهاد في العقليات ونقول هنا
ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم
وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك
الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد
عليه عبيد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق
الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه
وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليف على الظن بمعنى ان الحكم
في الاصول الظني كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قيل الظاهر ان مراد المخالف
هنا في الاصابة وعدم الخطا انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي
والقايل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى
من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر

منا
الاشادة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وبعد وقفت
التحقيق في المسئلة مان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطا الحق وان قلنا بجريان
حكم الكفر عليه اذا اخطا الاسلام واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم
ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف
بالعلم نعم ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق
الجزم الذي يطمئن به النفس ولانه قد كان يكتفي بالظن كالمحقق
الطوسي وغيره ان يكتفي به فيهن الاسلام ايضا بالنظر الى المواخذة
وعذابه الاخرة وانه يمكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم
الظلم على الله تعالى وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف وعدم
احتمال البطلان فيتساوى نحو غير الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل
انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب
دون المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام
من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وابن
الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرناه من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال
بان يقال مراد مدعي الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين
على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا من يجتهد في دينه وان كان
عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر ليس
ببعيد عن الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك
انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في بحث
واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل
العامي والمجتهد وكذا ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر

بين العامي والمجتهد

بين العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه يمكن
ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي
اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فلم يسلم حصول
الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا اثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله
تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد في الله يهتدي
الى الاسلام فاذا لم يهتد فظهر انه مقصر وفيه ان المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة
مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل
فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال
او الكفار المحاربين في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ولنعيننهم على الاعداء
بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنتعهد لنتعمن عليهم بهداية
سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب القرب لا يحصلها جهدهم بدون اعانتنا او
لنكملن لهم هداية جميع السبل ونجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما هدوا
اليها فلا دلالة للاية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله بنفسه
حق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا لعدم نبوته هو دفاع عن حق الله
فلا يرد ان حق الاجتهاد في حكم النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع
عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة بلا تبديل
نبوة عيسى عم وموسى بنبوة محمد ص مع ان كلمة جاهدوا كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم
ان يكون المراد الدفاع عن الله ومن ينسب اليه بعد المعرفة واليقين لاحال الشك
ما قبل النظر والتردد مع ان على ما حمله ابراهيم ثالثة نقول في معنى جاهدوا فينا صبروا
وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع
مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرهما في غاية البعد

مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول او عدمه ووجوب
النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد
باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع
النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الشقّ قال الرضي انهم سبيلنا فهو
مقصّر اثم فلا بدّ ان يقع جمهور علمائنا المحقق الطوسي ره والمحقق الاردبيلي ومن
تبعهما اثمون مقصّرون او بالعكس وعدو هذا المبحث في الفروع وعدم انطباق
الاية عليها ظهر ان يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه
تمكن جوابه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد ويجيء الكلام في الفروع واحتج
الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعون
منكرا لك الى النجوة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما وايجاب عن ذلك
سيظهر مما مرّ اذا الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو
لا يستلزم تعذيب غير المقصّر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم على انهم من اهل
النار فنمنع الاجماع في غير المقصّرين للزوم الظلم عليه تعه واما ظواهر الايات والاخبار
الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما بيّنا
ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين عم في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم
عذّب كفرة اهل الكتاب الذين يصدّون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون
رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مرّ من انّه غير مقصّر وقد ليس له ايضا بان تكليفهم
بنقيض اجتهادهم تكليف بالايطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين
اما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف
فان التكليف بالايطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل منا بالتقصير على فرض
التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية

من العقايد العقلية

من العقايد العقلية كقبح الظلم ووجوب ردّ الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل
والاحسان التي يستقلّ بها العقل فقالوا ان المصيب ايضا فيها واحد وان المخالف
فيها اثم كما صرّح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما
لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل والمعاندين المقصّرين فيمن ينكر الحسن والقبح
العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسايل من جهة داع و
غرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام
فيه كما مرّ فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يختفي
على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير
والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما قرّرناه لا يبعد دعوى ذلك في حق
المجتهدين الكاملين لا مثلكم والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع
الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف
مقصّر وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات
الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب
فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظن ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل
قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره
هو كما لو كان كذلك ويختلف ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان
دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيها الى نظير ما ذكرنا في انكار
الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسايل الاجتهادية فبعد
استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة
ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل الاحكام معيّن لله تعالى فيها بل حكمه
فيها تابع لظن المجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله

عنه اثم وقيل ان لله في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطا فهو معذور ولا
اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليه العلامة في تهذيبه والشهيد الثاني ره في التمهيد
ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين
والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في
واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع
الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكره وحاصله
ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي ثم القايلون بالتخطئة من العامة اختلفوا
فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين يعثر
عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصب اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم
انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقايلون بانه قطعي اختلفوا
فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقايلون بانه ظني
اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور
وقيل انه مامور بالطلب ولو فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف و
سقط عنه الاثم وذكروا الكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طايل والحق ما ذهب اليه
اصحابنا ونذكر من الادلة ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع
المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير
والقول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد للتقصير ولانهم لم يكونوا اهل الاجتهاد خلاف
الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة
وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال

بعض الاصحاب

بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر احاد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم تجد لها
والاحاديث والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها
وخصوص قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال
عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية
بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم
فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد فامرهم الله
سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان
بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا
تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب
من شيء وفيه تبيان لكل شيء الى اخر ما ذكره ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وبين ما اشتمله
في هذا الزمان هو ان كلامه على العاملين بالقياس والراي لا بالكتاب والسنة والى هذا
يشير اخر كلام الشيخ ره في عدته ويعضده ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية او ان مراده
انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في
زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا
فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد
الكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة
بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القايلين بالتخطئة يغلطون التصويب
على التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في
الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد
الثاني ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد

في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة
ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول آخر هو ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا الكلام يأتي
على ان المجتهد قد لا يكون ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم
او نحو ذلك ولم يفعلها او يفعلها على وجه الاستحباب بحيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء
به قولان مرتبان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم
مجتهد آخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في
هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققنا
في محله وسقوطها لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم الدليل
او بعد الوقت للاصالة او للاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا الاعادة
تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطا في القبلة
موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطا فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب
لصحة الاقتداء ممن يخالفه في الراي ممنوع فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة
صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج
الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط ممن يرى حليتها بذلك
تجويز المقلد لمقلد مجتهد آخر يخالفه فتقليده عموما ليس معنى انفاذ الحكم الخاص
المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه ثم والكلام في امضاء القضاء
السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله
لما ذكرنا قال صاحب المعالم ره في آخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم
بعد التاثيم كثير طائل قانون يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف
عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو لان
الكتاب والحديث عربيان ومعرفة اصل مفردات الكلام من علم اللغة ومعرفة تصاريفها الموجبة

لتعيين معانيها

لتعيين معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها
التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية بمعونة المعمولات من علم النحو
والعلم بالمذكورات انما يجب لكون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات
المحاورين مع النبي ص والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال العارفين بكلام النبي ص او الامام ع
او ممارسة كلام المتكلمين بحيث يحصل الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا
لما يرى ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل مراد الائمة
والائمة بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك
العلوم هو معرفة مسائلها التي تعرف في هذه العلوم فضلا عن عدم حصولها في
بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق
بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بان الشارع
موجود عالم او افتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث
الانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم
بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه
وتعليمه فان ذهنه اذا كان فارغا مستفرغا وسعه في الادلة على ما هو المستقر
ولديه بالتمسك على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه
فيما يحتاج العمل بما فهمه ولا ريب ان محض القوة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها
وكان استفرغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق في وجه الاحتياج الى
العلم بالمعارف الخمسة لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين
كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة
ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين
في علم الكلام ومما يتوقف الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون البيان

قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فاشتغال الذهن هو الموقوف
من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسايل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال
وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائي
بديهيا ويحصل النتايج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج فيما يعرض
الذهن من الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع
الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لدفع غيره عن الغلط والاشتباه وذلك
غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما
لما اخطا المنطقي في الاستدلال الضعيف اذ الانسان جايز الخطا في كل حالة
الا من عصمه الله لكنه محفوظ عن الخطا في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه
وهو اهم العلوم للمجتهد حيث لا يكاد يمكن ان يحصل الفقه الا به ولا بد ان يكون
على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك الكلام في خلافيات اللغة والصرف
والنحو ايضا مما لا يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في الصحيح والاذان والاقامة ونحو ذلك
ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسايل الاصول مما لا
بد فيه من العلم فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه
عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة
او ازيد فلا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير فلم يحصل العلم
بالاتحاد في بعضها فالكلام لنا فيها عرف مراد الشارع او اصطلاحه واما فيما لم نعلم
المراد والاصطلاح ونعلم التغيير ولكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير
فيحتاج الى معرفته اذ الكلام كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان
التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم
كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة

فتمسك بالتبادر

فتمسك بالتبادر واشباهه فيثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة
عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام
الشارع وتتبع موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه
ومن ذلك يحتاج الى قسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية
والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوهما مما يتعلق بفهم معاني
الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه هو الاعتماد على الفهم العرفي
لا على ما اعتقد لو ان لزم اللغوية في كلام الحكيم لو لم يكن فايدة القيد سوى انتفاء
الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما
ومطلقا ومقيدا ومنسوخا وناسخا ومحكما ومتشابها وكذا تلك الاخبار بل صحيحها
لزمه ملاحظة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض
في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم
المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على
معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط
الاحكام من منابع الاختلافات الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاج الى النقد و
الانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين
الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرايط الفهم وتحصيل معرفة عادتها
ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف
من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد
والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط
كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب
المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة

المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يكون معرفته للعامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم
من علم الاصول الثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما من غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين
ومعرفة كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول الثالث ان من جملة الادلة العقل
ولا بد من معرفة ان اي الحكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به او غيره الرابع انه اذا
لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمه العقل فهل الحكم فيه البراءة او
الاباحة او الحرمة او التوقف او غير ذلك وكل ذلك يتكفل بيانه علم الاصول الخامس
انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل وعموم آخر خلافه و
اتفق اجتماع الامر والنهي في فرد كالصلوة في الدار الغصبية فماذا وهل يجوز كون الشيء
الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امرك بشيء مضيقا
مثل الكف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة
ام لا ومثل ما لو امرك بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه
في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا
واجبات شرعيات متعددة ام الواجب هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق
الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولكن
لما ان مأخذها فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بذلك كله
هو علم الاصول واما ورود الاخبار فيدل على الاحتياج الى هذا العلم عكس ما ادعيتم لا يخفى
امتناعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع
عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث
تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها

وكانوا يدينون

وكانوا يدينون بدين ائمتهم ع ويعملون باخبارهم ع ومع ذلك قرّرهم ائمتهم ع على ذلك
واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول و
الجواب عنه اما اولا فلان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض
لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده اصلا ولعلك قد قرع
سمعك ما روي ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وتاسيسه
فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر وفيما بين
فيه ايضا كلّا بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك العلم في الصدر
الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص
والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى و
الافتاء والتقليد وغير ذلك مما يستفاد من الاخبار وجوده في الجملة وكثير من مباحث الاصول
لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والامر
والنهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا اليها
كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى بعضها ايضا مثل ما ورد في الروايات
ان الراوي سأل الامام ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا فاوجب الوجوب
وقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجابه بابطال القلب انه
قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب
مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الوصف في حكاية قول ابراهيم ع بل فعله كبيرهم هذا
فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام قال ما كذب ابراهيم ع فانه قال بل فعله كبيرهم
ان كانوا ينطقون وكذلك بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم وحكاية
مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف وامثال مسئلة جواز العمل بخبر الواحد
وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من علمائنا

اصحابنا ان اجماع الامامية على حرمة العارية بلا دعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع
الا اتفاق الامامية الكاشف عن راس رئيسهم ع وكذا النزاع في ان الامر والنهي
هل يجتمعان ام لا لانهم كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر
من كتاب الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني ره في الكافي في كتاب الطلاق ان
طريقة الامامية كانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما
ان راي العلامة ره المجلسي ره ايضا في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية
عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول
بهذه المسايل عند القدماء وايضا لا يحسن العاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات
وتردد منهج القدماء المذكورة بين احدهما ان يقول لم يكونوا قايلين باحد الطرفين
مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة قايلين بدلالة الامر للوجوب ام لا فان
قلت لم يكونوا قايلين بشيء منهما فهذا سقط من الكلام وان قلت كانوا قايلين
بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قايلين بعدم الدلالة على الوجوب
فهذا ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون في المسايل وقال بكل من الطرفين
قايل مع ان ما بايدينا من الاخبار ليس الا قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يصل الينا
ما يدل عليها اذ ذهب بالحوادث كساير الاخبار او لسبب انهم لم يعتنوا بها لسبب كمال
وضوحها مع ان الحكمة كانت تقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الغالب والتدريج في الاصول
في الفروع اذ لم تجر عادة الله بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذلك تعلمها
فقد يتفاوت احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان فمتى اقتضت المصلحة اظهار
ما لم يظهر في الآن الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا
قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه
وقد يقتضي الاجمال مع حالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل لا
في الجملة هو الطريقة

هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين
مع ان الاسلام امور كثيرة هما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله
عن الشريك والنظير والجسمية وما يستلزمانه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية
بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وعن فعلات وعدم
صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول تتضمن امورا
كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقية ما جاء به ما اخبر به في
قد يوصيه لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين
في الآن الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في
كثير من المسايل لانهم كانوا في غنية عما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا
يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تداول مسايل الاصول في
الكتب المدونة بعد اثبات حقيته مجملاتها وثبوت اشارة المعصومين
اليها بمجملاتها ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في ساير العلوم حيث تتزايد
يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال
واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسايل الفقه اي احكام المتلقاة من الشارع
المتداولة في ازمان حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما
فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه مشتملا
على مسايل كثيرة من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسايلها
المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا
على مسايل كثيرة والاصل فيها هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جايز
كتاب الغصب كذلك يتفرع مسايلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء
اكثر مسايلها متشعبة من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا غيرها

ان يتفرع على استحالة القبيح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول
به وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المتقدم من لزوم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غيرهما مما يتشعب
من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان
فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة
وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب
تقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي للبطلان او موافقة الامر مقتضي
للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يتبين اساسه على
احد الطرفين لا يمكن له المعرفة بالحكم الشرعي وكذا من وجب عليه اداء الدين
مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن
لم يتحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا لا يمكنه معرفة
الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة هل يمكن الاحتياط فيها من حيث
العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند
تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول للمستفتي
لا اتصل(?) لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فالعمل بالاحتياط
ولا يفتي لما اثبتنا(?) الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند
فرض دليل اخرج عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على
احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي او بقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة
او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذا او يتركه عملا بقوله ع دع شبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وبقوله الوقوف عند الشبهة خير من

الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل موقوف كما ان الافتاء موقوف وبالجملة
فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى القواعد الظنية اقول لا يخفى ما في هذا الكلام
من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلوة في الدار المغصوبة مما
لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها اجماعية انما الكلام في
الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فان الكلام
انما هو في وجوب الاعادة والقضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في
القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان
يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمح فان قلت
بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت
ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص في القدر المسلم من حرام ما ذكرت انما هو
قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية
او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا نقول به والثاني
رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه
الاصل فهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد
من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الاحاد وسواء بين(?)
لان العمل بخبر الواحد ايضا في مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت
ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع متحقق على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا
في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد من
الاخبار بعينه وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظنون
ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط واصالة
البراءة او التوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل

اوخبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب
ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل
هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا
من المسايل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة من الادلة
القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه و
دلالة الامر بالشيء على بطلان ضده من القواعد الظنية كما يظهر من كلامك
فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في تلك المسايل مع كون اخبارها
ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في
المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع
الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف بالمحال ويدعون القطع
ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث
السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق
الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق
النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل
به العقل ايضا من المسايل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه حكما منه والاخر
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما فهمه وقد مر الكلام على الاجتهاد في اصول
الدين بما يرشدك الى ما ذكرنا فتسميتك ذلك ظنا وما استفدته من اخبار
الاحاد من الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا
انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به و
بينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد
ان شاء الله تع ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم

ارادة الشرع

العلوم الوهبية

العلوم الوهبية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه
بمجرد جهله بمسايل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مطلوبهم التقليد
الا مثل شخص حكم سلطان على ناحية وعهد عليه انه من اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا
ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض
الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسايل
الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب
العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع
العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم
الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الله تع لا
غيره متوجها الينا لا الى الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الله تع و
قد علم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم من
هذه الاخبار بموافق لغته واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات
وانما الحجة هو ما اراده المعصوم عم وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم
وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسايل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية
والنقل والاصل والاستصحاب والعموم والخصوص عن المخصص وغير ذلك
من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع
الفارق لان زمان الملك متحد وحكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما
فالمترجم والمعرف كان فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما سمعه من القواعد
المتعارفة التي يبتني تحاورهما عليها وان لم يعرفها على التفصيل ولم
يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمنع مثلك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول
ونقلب عليك ونقول ليس يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال

بشيء بعد ذلك او تخصيصه او انه مراده هل الثقة المنقول الاخبار او من هو ثقة
عند الملك دون من هو ثقة عنده فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الاول الذي نقله
الثقة هل هو حقيقته واقعا اذا نقله الثقة بعد نقله والتوقف من كلامه في
هذا المقام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذا الثاني بعد الاول وغير
ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل
على مراد الملك فانه قد تحقق ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقاربة العهد
وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت
فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب عما ذكره من قوله وبين لم المخلص
عند تعارض الاخبار فان في بيان المخلص لنا ان كان من القواعد لا
فيقر لك ان كان من الاخبار فيتعقول ما ورد في الاخبار في هذا القبيل
متعارضة غاية التعارض والمرجع في علاج تعارضها الى نفوسها ودون
يتجه الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة
المتخالفة وغيره ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم
فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا
لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فتاويكم انما هو من
جهة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف
بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار ثم [illegible] فهذا العمل على [illegible]
مقتضى قاعدة اصولية او ورود النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه
العقل والنقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهم قلنا نظير ما قلتم
في الاكثار على العمل قاعدة اجتماع الاربعة الثم فهلا ترجعون في مثل ذلك الى اصل
البراءة او الحظر او التوقف ونحوهما ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في نحو

الاختلاف

الاختلاف وبالجملة هذه التشكيكات الواهية عمدة شكوكهم ومنها توقف حال ما لم نذكره
الثاني العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية
بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة آية عندهم وبعض الروايات التي
تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت عليهم السلام او
اعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض و
الاحكام ونحو ذلك فهو مبني على ظاهره كما لا يخفى على اهل المراد تقسيم مجموع
القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهره الا اقل المقدار
المتقدم وقد مر الكلام على حجية القرآن من الاخباريين والجواب عنهم الرابع
الثالث العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده
من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع ابوابها وقد
اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج ان العمل بالعام الى الفحص عن المخصص
معجم الاحتياج في الرابع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو
بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج انا قد اثبتنا ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق
الرجال والاعتماد عليهم اذ بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة التي
به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف
احوال الرجال ايضا اذ بنينا على الدليل الاساس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك
لا يتفاوت حال الاخبار وتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة
مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لانا في مكان حصول الظن بانه
اخر فان التحقيق انه جاز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل والا
الموثق والحسن ايضا بل كثر العمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاده
بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع ان ما ورد في

الثاني الاول

الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ونحو ذلك
هنا اشكال الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي من دعوى ان احاديثنا
كلها قطعية الصدور عن المعصوم عليه السلام فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما
الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع اقول
دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اعجب الدعاوى لمن عرف
حال ما تحملت به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال
الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة
بحالها من دون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات
الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك اكثر
انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية قلت
فثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء
كان ذلك من كتاب الكشي او النجاشي او غيرهما فثبت الاحتياج
الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو منقوض
لما ثبت عليه الدليل من ان عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت
انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع
به ينفي فائدة القطعية واني لك تعيين ما هو قطعي ومن ابين الادلة
مقبولة عمر بن حنظلة ونظائرها مما اشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق
والافقه ليست من القطعيات وعن بعضهم ان نفس علاج الائمة في هذه
الاحاديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي مثل الراوي عن
حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند

وعلاجه الاول

وعلاجه الاول انه لا يجوز صدور المتناقض من المعصوم عليه السلام الا من باب التقية
وحكم الرجوع الى مخالف العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية
والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي
ومع هذا فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعرفون
بالتسامح الاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك
الكتب ما يدل على ان الكذابة والغلاة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا
وانهم عليهم السلام لعنهم كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور
فهذه الروايات كيف يتوجه فيها والا فحصل المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن
التي يوجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية
بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا
عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة
في احاديث كتب اصحابنا اقول هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات
امثال هذا الذي يبين انه عرف من حرصه في نقل الرواية واحتياطه مثل ترديده
بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك فيه اظن انه قال كذا ولا اجزم
الا انه قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء
وليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب
ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة حال الرجل في هذه المرتبة حتى
يحكم بقطعيته جزما انما يدعي فاول ما ذكره انه رجع الى الاحتياج الى معرفة
الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص
ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة لا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل
القطع به بلا ملاحظة رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب

اليه حتى يستنبط منها ان هذه المثابة وعلى فرض كون الاصل متواترا عند مثل الصدوق
كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل او لعله
نقلها عنه معنعنا من غير اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج
ينافي القطعية ثم ان التالي اعنى كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء
بعد تجويزه انما يثبت عدم التعمد للافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة
والخطأ سيما مع تجويزهم للنقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها
متواترا عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والغفلة
عن مثل الصدوق غير عزيز وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم
اذ كثيرا ما يدلس المرائي اوه لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع
لتغرير الناس ومع هذا الاحتمال العجيب يحصل القطع بعوضه سيما الائمة لنا
في ازمانهم في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل و
كيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد المشتملة
على ذلك بعد القطع او ازيد سيما ادعاء وفوره سيما من الفساق و
المخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرتم ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع
بانه من المعصوم عم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون من باب الجهل
المركب من دون تقصير منه وسابعا ان هذا الحال حال راوي الاصل وغاية ما
يثبته المدعى ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه و
بيننا فلا نعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا ينافي
جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعيته
الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق الى
غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل

تدبر

٣١

تدبر يقصر المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرنا المعرض لصدق
صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض
الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل
وصدورها عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما اسنده الى صاحب
الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن النفس ويقتضي العادة بالصدق وهذا
هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل و
غير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو
الذي اختاره الشيخ ره في مباحث الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة و
اصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا
ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحياة
العلم بحيات زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام
العرب يظهر له ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان
مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه
ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول حيث ينظر يتوقف بيانه
على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم عرفوا العلم بانه تمييز لا يحتمل النقيض
او ردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر
ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء عارفين
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كل وقع انقلاب العصا حية و
صيرورة الميت حيا اللذين جرت العادة بعدمهما ولا يحتمل نقيض ذلك اليوم
في زمان النبي ص الذي هو صاحب المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة
فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بكرة

بعض الاولياء فكيف يتكرر احتمال النقيض في مثل ذلك بل في ذلك انما هو ظن متاخم
للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول
بحصول الجزم مع احتمال النقيض ح هذا النقض منقول عن العلامة قدس سره
واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية
المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ح لا يجوز انه تبدل
وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق الشهابي ره ان كون الجبل حجرا مثلا
لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في جميع الاوقات او دائما
والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض
وذلك لا ينافي تبدل الحجر ذهبا بالذات من حيث القابلية وعموم قدرة
الله تعالى فقولنا يحتمل النقيض معناه ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو
لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية
لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء
في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون الدار مظلمة في نفس الامر
ويشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه مجملا ما قد اقول ومن البعيد غاية
البعد بكلام العلامة قدس سره على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع
امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف
متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان
مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال علمنا به للبديهة وعقلا
به ونقطع بذلك ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا
فانه وان كان يستحيل خلافه في ظننا او في نفس الامر حالة آن حصول العلم

ووقت

ووقت المشاهدة لكن لا يلزم منه بالنظر الى ذاته فلو فرض خلافه يعني في وقت آخر بل النظر
ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم
لا في نفس الامر واذا كان كذلك فنقول لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى
العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول
العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل
ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان
ذوات حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع
بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان
وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من
كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن من عمل ذلك في ليلة فهو عند الصبح جازم قاطع
بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا امرا عجيبا وقد وقع
مثل ذلك في قريب زماننا كما سمعناه وانت اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود
بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت الا يمكن ان عدوك المسلط
القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال
عند ذلك ويتردد ويرتحل عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة
اليقيني باستصحاب الحال بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات
وبعضها الحسي حتى يعلم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد
والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان
العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في زمان العلم نعم يمكن النقض بالجزم بالنقض
مما حصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة
وذلك هو الذي بسبب الوقوع في الوهم والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل

لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حال التفطن وعدم التفطن
فلا احتمال عنده في بادي النظر مع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده
بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا ويمكن ان يجاب بهذا النقض ايضا بان المراد
ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بحسب العادة فيختص باليقين المصطلح
وبان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام
هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاتها
الحقيقية والمجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما
يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم تكليف ما لا يطاق لولاه ولما يستفاد
من تتبع طريقة الشارع وسكوته مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع
فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية
وان حكم الصدوق بصحتها مما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم
الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا
فهو مما لا يمكن دعويه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة
الثقة المشافه الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو و
النسيان واما دعويه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وشيوع التسامح
ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك
الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف
المتاخرة ايضا ففي غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل
ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويتزلزل بالتنبيه و
التفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه
للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا وسيما تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد غير

حد التواتر فلا اشكال في افادة

حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني لنا في غاية الندرة وكلامنا
فيه ولا يحتاج حينئذ الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك
الاصل او ملاقاة الرواية واخذ الكلام بطريق القطع وفيه اولا ان اظهر افراد ما ذكروه من
جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره اولا كون الصدوق ثقة وعادلا لا
عصمته من السهو والخطا والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد
لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد
وهو اول الكلام بل الكلام المستفاد من سيرة الائمة ع وطريقتهم ع تجويزه كما سنشير
اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا
يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول ره الذي لا يوصف بكتب و
كيف كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع
وكذا من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار
وبعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل
بالظني ايضا عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العادل
انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة
والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بكذا وقد يثبت بالنقل وندعي كون عدالة
جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ثم وسادسا ان كون الاصل معتمدا
لا يوجب قطعية جميع ما ضاده سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد
المصنفين في ايراد جميع ما رووه ... يحصل القطع لنا بان الصدوق حكم
انا ذكر قطعيا انه سلمنا لكن ذكره القطعي وان لنا به قطعي في نفس الامر

كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق ره لا يفيد
القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال
ومنها ان يكون راويه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان
معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الا
اذ الاجماع على تصحيح ما يصح من هؤلاء يستلزم ان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم وكذا
ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء و
هم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح على القطع ممنوعة لان
الصحة عند المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة
الحديث هو ما صح اتصاله بالمعصوم ع فهم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك
من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما
لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار
وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك
سلمنا كونه منقولا بخبر الواحد وهو لا يفيد الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في
هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان حسن
بن محبوب فضالة بن ايوب وجعله بعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال وبعضهم
مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا
بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا
ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل فح يرد عليه انه لا يكفي في ذلك لما مر وترد
سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة
نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي وما ضاهاه فانه مع كونه
منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما

قطعية

قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم رواية هو عمار ولا يخفى
على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة
حفظه ومما يشهد به هو ما رواه عن الصادق ع في وجوب النوافل اليومية ولما رجع
قال لا ليس تجب انما قلت ان الله يتم الفرائض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان
يكون رواته من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مأمونون وخذوا عنهم معالم
دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب
الاحتياج الى علم الرجال لمعرفة حال الرجل انه هل هو منهم ام لا وثانيا انه ما ورد
في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد
ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما
ذكروهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء
السهو كما لا يخفى والمتابعة لا يوجب قطعية ما يروون غاية الامر انه حينئذ وجوب العمل
بفتاويهم واين هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي
الشيخ لاجماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع
على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا
ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني ره في اول الكافي مخاطبا
لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم
الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله
الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ ره قال في العدة
ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل على تصحيح هؤلاء للحديث بكونه
قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر مع ان التي
لا اثبات بهذا المعنى للتصحيح عندهم ويشهد بما ذكرناه ما ذكره المحقق البهائي ره في

كتاب شرح التحسين ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما
يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ما ذكر مما يوجب
ذلك امور لا يستلزم احدها قطعية الخبر لا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم
بل وربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة
ويشهد به ما ذكره الشيخ ره في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق الكتاب بل ومفهومه
المخالف من القطعي فلاحظه حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق
ايضا يريد من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح
شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم
القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق وقوع صحة الاصل الذي ما اخذ الحديث منه كون
الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان
لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين [illegible] او غشاشا [illegible] ومنها
ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه وللقرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه
في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد
وليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي
الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما
يرد الرواية بانه تفرد فلان به ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما
في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا
كله يدل على كونه ظنية عنده وكذا كلام الكليني ره في كتابه لا يدل على قطعية
الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ان ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت
مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح
روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث

وغيره

وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل عن العدة فلا يخفى في
ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين الى تصحيحات العدة ولم ار ذلك فيها
ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب
وابطال دعوى عدم الحاجة الى الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل والعلم
العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا
هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها
على ما علم انه من غيرهم ع لاجل التقية او ضيق وقتهم عن البيان والتفصيل وتمييز
ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت
واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل
لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل
باحد المتعارضين من دون معارضة الى الترجيح ولا ريب ان التفتيش في حال
الرواة احد اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها
وان كان فيها روايات الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزم الاجتناب
عنهم عن الائمة ع او من الضعفاء او المجاهيل تم وما استشهد به من عمل السيد والشيخ
وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على علمهم اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها
بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند
معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها
في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مما يخالف الكتاب والاصول المعتمدة ولو
من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحته
الظن حصول الظن ممكن تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر
في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان

وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاقرار وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون لكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاه الهوى والعصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظننا منضبوطا كظن الكتاب والحديث المحكم او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طائفة اكثر علمائنا لا يحسن انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم ع نعم لا بد من العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من اصحابنا في ذلك انهم ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فلا ينافي العمل بحكم الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم ع وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يحكم بعدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول انا مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم ع سواء كان قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بوجود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابلة معارضة المتساوي له في السند

ساكره

مع كونه في غيرها اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتبر في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو لاجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما يبالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فاصحته من جملة تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب من ازالت يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم ع الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان احسن الوجه كما لا يخفى على المتامل الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل العدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم مع احتمال كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمنا في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما تقدم انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبروا في التزكية شهادة العدلين وبعضهم يكتفي بالواحد

ولا نعلم مذهبهم في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم سواهم فقبلهم
لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر لان باب التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما
اخترناه او من باب الخبر لو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمنا
في مباحث الاخبار في اصل التعدد مما ذكرناه هناك الا ان الاولى ان يقال ههنا ان كثيرا من الرواة
ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعملون روايته حال الصحاح
مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى
ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله
علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة القراين وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال
بل هذا مما يؤكد الاحتياج لاجل تميز هذه الاشخاص من غيرهم والعمل على مقتضاه
ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتها منوطة
بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية
اثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة
اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل المشايخ الاربعة واضرابهم
في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن
والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون
العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع
غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا بمراتب كما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من
منع كونه شهادة وحصول اليقين فكثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم
وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن
العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا
فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على

العمل بالظن

العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القراين من جهة الراوي والمروي
عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشتركين في الاسم فنتبعه
اذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كلما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا حصل
قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف ومنشأ بعضها انا نرى الغفلة والغلط
في كثير من سلسلة طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى
عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام ع مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة
او واسطتين عمن روى عن الامام ع فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه
مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك
ربما ينقل الشيخ عن الكافي حديثا بحسب الظاهر انه معلق لان الكليني لم يورد
الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذفه فلا السند فيه اعتمادا
على ما تقدم من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف
فيظن كون الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل
وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب
عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن لما يحصل
من حال الثقة الضابط من جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة
هؤلاء الاعاظم اكثر من خطائهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار
حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة نعم الاولى ترك الالتفات اليها الا [illegible]
ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا
غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك فيظهر الحاجة الى
معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرايط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان
الانصاف ان فهم الاخبار مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها

فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك لابدّ
ان يكون له ملكة قويّة وطبيعة مستقيمة يتمكّن بها من ردّ الفروع الى الاصول
وارجاع الجزئيات الى الكلّيات والترجيح عند التعارض فانّ معرفة العلوم السابقة
غير كافية في ذلك بل هو امر غريزي موهوبي يختص ببعض النفوس دون
بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس الامر وانضمّ اليها معرفة العلوم السابقة
فيحصل له معرفة الفقه يعني قوّة ردّ جزئياته الى كلّياته واصل تلك الحالة
لا تحصل بالكسب بل للسعي مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك
فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانّه لا ينفعه تعلّم علم العروض وكذلك
ساير العلوم وربّما يصير شخص ماهرا في علم الطبّ علما لا يقدر على معالجة
المرضى وكذلك حال استقامة الطبع فانّه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها
والمراد بالملكة المقدّسة هو ان يكون المجتهد قادرا على ردّ الجزئيات الى الكلّيات
بحسب نظره لا في نفس الامر والّا فيلزم كون احد المجتهدين المختلفين في المسائل
ذا ملكة دون غيره ويلزم بطلان اكثر اجتهادات الفقهاء الفحول المعتنين المتخالفين
في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي الملكات فلعلّ
سرعة الانتقال وبطؤه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة
اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج
السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن
ولمّا كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى الغالب والّا
فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه انّ طبيعته غير مستقيمة ولا
ينبغي عليك انّ المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والّا فيلزم
الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في ردّ الفروع الى الاصول

بل المراد

بل المراد ان يكون ذلك ممّا لا يأبى صحّته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند
مخالفه في الردّ فمرجوحيّة احد الاقوال المتخالفة او كثير منها بالنسبة الى الآخر ليس
معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه وانّ الحاصل انّ
المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كلّ واحد منهم
من الدليل الحكم من اقتضى نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الآبية لمخالفة
الآخر له مع استقامة طبعه انّما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل
فهم الآخر عليه فتفاوت الافهام ح انّما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه
لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم انّ القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل
والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى
ما فهمه في البادي ولكن مع تفطّنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحّص
فليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحّص عن حاله ويعرض فهمه على افهام
مشاهير العلماء المسلّم لكلّ المعتنين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا
الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرّز عن العمل
برايه ومع ما ذكر يظهر حال مقلّده ايضا ثم انّ الاحتياج الى الملكة المذكورة ممّا لا ريب فيه
اذ كثيرا ما يكون في فرديّة بعض الافراد للكلّي وفي لزوم بعض اللوازم للملزوم وخفاء
لا يهتدي اليها الّا من ايّده الله بهذه الملكة والقوّة القدسيّة مثلا اختلف
الفقهاء في انّ من يريد الحجّ وفي طريقه عدوّ ولا يندفع الّا بالمال وهو يقدر
عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا وانّ هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما انّ الواجد
للمال في بيته اذا طلب منه غريمه خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانّي غير
واجد فلا يجب عليّ اذا تمكّن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فكذا

مع فقدان الشرط وتقدم انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها
ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل فطلبة العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا
من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار ولا اقل كثيرا منهم يظهر منه عدم الاقتدار
بعد صرف مدة عمره والحل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس
بمكلف جزما وهو يخرج عن العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار
والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف
الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد
للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان الشرط اشتراط الملكة يستلزم عدم
العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكنه الامتثال في امثال هذا الزمان
فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف
الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر للعوام وفيه ان ذلك
كلام يتوقف في اصل معرفة المجتهد ويجيء جوابه وبيان امكانه وان ذلك شبهة في
مقابلة البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسايل
ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة
مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة
يحتاج استنباط المسايل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا
يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروها لنا قولهم عم كل شيء فيه حلال وحرام
فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل
هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم وما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل
اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في

الفعلية وعدم المانع اهم في صدق الاسم ومنهم من لم يدر به لان الحج واجب مشروط
بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط مع وجود هذا الاصل
لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل بانه اعانة على الاثم فيحرم وهذا
يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم
والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من
حيث انه ظلم مثال اخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل
يحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على
وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة
التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج
كما شرحنا في موضعه واعتبار تلك الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم
محتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد
في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة
الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي
المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا
هكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد الخاص الى غير ذلك من الامثلة
وللتنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه منافيا للجلي البرهان
بل للبديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين في شبهاته انه بنا في القول بوجوب
الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك
الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة
الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا
من المشتغلين يظهر له بعد البذل والجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوب

قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كلي الماء القليل الذي هو
محل النزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق
ماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة او
هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها حتى يكون
المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر الا الى غير ذلك
من المحتملات في الحديث ولا ريب ان من تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار
ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم
انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التفريع والرد
واما قوله وهذه قواعد واهية آه فقد مر الجواب عنه شرحها ومنها انه هذه
الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان ام عاميا
وتقريرهم اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون
توقف على شرط الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره
لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من
يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد
ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذا الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون
بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض
فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول
تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض وعدم تفطنهم لاحتمال وجوده او
لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف
المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة
التي لا يهتدي اليها الا الاكثرون ولا يعلم فرديتها او لزومها الا بعد النظر والامعان الا غير

لازم وال

لازمها الا لزوم التكليف بالايطاق بالنسبة الى غير المتمكنين منه فهو غاية المخافة
فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجم بمضمون ايات القران والاخبار مطلقا فان
قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما
نحن فيه ايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون
التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا
قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند اخر وهكذا فالتحقيق
ان المكلف منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم
غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها لاحتمال ارادتها ولم
التفحص عنها فالجاهل الغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم
المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق و
التقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة
فان المراد من الافراد الشايعة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها
ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل
والنقل والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادته من الكلي واضح والاول يرجع
الى منع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء
السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة تشمل هذا الفرد ام لا ولكن
الشك في دخول الفلس المغشوش في بلد في قول القايل بع بالنقد ليس تصرفا في الكلي
لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل
بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم ع علينا ان نلقي الاصول وعليكم ان
تفرعوا ومضمونه روايتان صحيحتان رواهما البزنطي عن الرضا ع وهشام مذكورتان في
السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد كما ذكره بعض المحققين

ليستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جربزيا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناعق بل لابد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويصححه وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل مما يرد عليه من المسايل الى مظانها ومآخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسايل ومنها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يجوز بذلك الى تأويل البعيد من الظواهر ولا انسه بذلك فان الانس بكل طريق امر بين في اذلال الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطرايق الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه وربما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد كذا واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ولم يتدبر ان باب الفقه اغلبه ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون لجاجا يحب البحث وذلك قد يكون طبعيا كالعقارب المجبولة على حب اللدغ وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق اياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الآن تظن ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالمكر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالة الاخرى المنكرة

او للعناد والخوف من خمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال الحضور بل في حال الغيبة ايضا فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تنبيه اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم بمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ولا يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الحاصلة المترتبة على جميع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف عليه الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرايط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الادلة مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكورة في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يمكن غالبا في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجبت العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع فيه خلية واضحة ولكنها اذا اوجبت رجحان كون الحديث من الامام ع بحيث صار معارضه موهونا عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني في بعض مسايل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو اول له في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط

ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قول عالم عارف بالرؤية وامثال الرؤية وكذلك
الحال في معرفة القبلة فانه يكفي الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما هو
فرض المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا والتاسع بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة المرض
المرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس في ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم بالاتصال
الى الموضوعات لا بيانها انما يعقل القرب يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض
المبيح للفطر واما حقيقة القرب والمرض فليس معرفتها شان الفقيه والا لزم ان يعلم
الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها للاحتياج اطراف الموضوعات اليها مثلا يجب على
الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار وتثبت
في الاول الارش واما معرفة المعيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع
بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع تكسير الارض مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس
بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يخرج بواسطتها
المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل منه اذا
قال احد لزيد علي عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول
اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك
الشرائط المتقدمة ما هو مما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل
واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف غاية العمر فيه فصرف العمر في
مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة
فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه قانون يشترط في المفتي الذي يرجع
اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي ومبني
على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا واما لو فرض ان مخالفا
ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بفتواه [illegible]

قانون

من اصحابنا

من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامة يعتمدون
عليه فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لانه لا ينافي عدم التقصير في
الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق في اعتباره ولكن
يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظرا الى ما كان يعمل الشيخ في اخبار
المتحرزين عن الكذب مع كونهم فاسقين ببعض الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد
اليه علمه بكونه جامعا لشرائط الفتوى بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد
العلم وقيل بشهادة العدلين وفيه اشكال اذ ذهب العلامة ره في يب الى كفاية الظن قال
لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
انما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين
على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا
ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه
قد يكون مغالطا في نفسه او مغالطا للناس بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة
من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق ره كما نقلناه وكلام المحقق هو الاقوى
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا
فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص
اهل الذكر بمن يجمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء وللاتفاق على عدم
وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه ح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام
العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال
وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة

حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة
قال وليس يطمعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلم عالما مقولا لا بعلم
شيئا من علومه لانا نعلم علم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم
شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو وفنون الاداب انتهى كلامه وتحقيق
المقام هو ما اسسناه عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل الغافل من
العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما يبلغه طاقتهم وعقولهم اما الكلام في
اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير
البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسايل في
نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان
والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل والعسر
والحرج في البيان فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد ولا يرتفع
الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذ
الجواب عن الاجماع لو تمسكت به بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من
المجتهد وهو لا يحصل الا مع العلم بكونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وامثال
هذا لا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج في البلاد وبظهر
ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه
من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون لاجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء
الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل
يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن
للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء

ومما اصلاه للدليل

ومما اصلانه للدليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو ادلى واحوط ومما حققناه تعلم ان المراد
بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعدم
المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا يتوهم المتوهم انه
لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال الناس في
اجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه استمالهم على اهل العلم والفهم الكاشف عن
استحقاق الرجوع اليه لحكم العادة بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه من حاله
المتطالية ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم و
الورع فلا اشكال ايضا في التخيير ومرابق اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم
الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان
تساووا في العلم والورع في تقليدايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع
عن غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على
غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه
العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سوو بين الافضل وغيره لاشتراك
الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة و
غيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على تمام الاصحاب فهو والا فان
لهم بالمشابهة في امثال هذه المسايل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه
بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم
الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهد انما هو لاجل انه
محصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك كما مر في
المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدان احدهما اعلم
من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخرى كيف

يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون قول من هو ادون
منهم احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الآخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا
للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي اعلمية الغير باصل العدم
لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم واتفق موافقته
لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن
بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني فرض انحصار
المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اولى به راجح وليس هذا
معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظر في
في هذه المسائل بل لا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن
بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت
دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل
على عدم جواز العمل بقوله قلت ان الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن
مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يدل
عن ذلك كما يدل عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد
ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره ثم يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد
المجتهدين الموجودين في العالم بل المتيسر لنا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم بين
هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم آخر منوب مناب الحكم الواقعي
وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالسفينة النائية عن بر الحق فلا دليل على وجوب
ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمكلف العلم بحكم الله الواقعي
يجوز العمل بظن من يتمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل
هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض ومع فلا دليل على اعتبار الاقوى

بل الاقوى

بل الاسهل لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح
لم لا بد له من متعلق ومن بيان ان رجحانه في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح في
الظهر انه حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده
الله في الواقع مثلا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه ولما كان الادلة
الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح لما كان منها والظهرية المتعلقة بها انما
هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة الحكم الظاهري غير كونه
ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع و
لا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا
واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المحقق في ضمن الاضعف والاصل عدم
لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير
الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على
الحكم الواقعي على الآخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في مثل زماننا بل يمكن
اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى اماراته فنقول لزوم عمله على اقوى
الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري
وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الكتاب
وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب
مع علمه بوجود شيء آخر ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال مخالفة الغير في مطلبه احتمالا
ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال لا اشكال وهو ليس
معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه
في التحصيل وفي وجود ما يحتمل ان يعارض دليل فتواه ويرجح عليه اصل العدم يمكنه
تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجدنا من الاسباب لما لم

وهو لا يتمكن منها عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة
الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى ثم ان القول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على
الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع انه غير ظاهر منهم وغير صحيحة
في نفسها يظهر بطلانها ان استنادهم في دعوى لهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح
وايضا لا يلايم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات الحكم وبين
الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل
العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
والتقييد فتقدم نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع
المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري
فهو تابع لحصول الظن لا بد من ان يتحقق كان وان كان بتقليد الميت ولا يتغير
لحصول الظن بها حال دون وقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية
فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق
لا اعلم بلد المقلد وهذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا فكان
احدهما اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في
اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يخرج عن التقصير
لكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم
الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع
ازيد مما هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل بما يوجب الظن بالحكم وذلك
قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل عنه والظاهر
التحقيق هنا ما حققناه انفا فانهم قد اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى
على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة ومأخذ

فاذا

فاذا نسيهما وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الآخر وقيل ان
مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا
للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى
الظن وللثالث كون المسئلة مربوطة بدليلها ح بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل
التفصيل الآخر مما ذكرنا والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير
لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت
الاوقات وتبدل لرأيه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث يزول
الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد
رأيه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع من قوله الاول الاظهر عدم الوجوب
وما نسب الى المستفتي يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب [illegible] مدفوع بانه
ظن ببقاء الوجوب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا
الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد هنا ونقول ان المراد بالفتوى
هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل
ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته
لقطرة من البول [illegible] في معناه قوله ح اصبتمه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام
خاص والحاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فلا يقع فيه الخصومة
بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت
كلي فالفتوى هو ان كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في
الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة
الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا الاخبار عن الله فيها والظاهر ان انشاء
الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت بكذا او انفذت كذا يحصل بقوله

لم يحكم له بما التصرف في كذا وهنالك ويقول للمرأة تزوجي بفلان وكذا تزويجها بنفسه
لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الحكم
وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره ومن ثم يشتبه الامر بين الفتوى
والحكم كما اشرنا اليه في بحث تعريفه ثم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع
الخصومة اما يكون بعد النزاع والترافع من الخصمين بالفعل ومن احدهما مع غيبة
الاخر او صغره ونحو ذلك كك واما يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة
بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احد على
في يد حاضر او غايب او صغير ورفع امره الى الحاكم وحكم له به ومثال الثاني ان يعقد
الحاكم بالغة رشيدة يعتقد هو حياة والدها وتعتقد هي موته لاحد او ياذن لاحد [اجراء]
الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين
بعشر رضعات للاخر بنفسه او بترخيصه لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة او كان
بينهما بل مع عدم علمهما بحصول الرضاع اصلا ثم سئل ان يسئل والد المتراضعين او احدهما
بالكل عن جواز تزوجهما جاهلا بعلم الوالد به ويثبت عند الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج
ولم يعلما هما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول
العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع [الخصومة]
وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه
حكاية هند والمايز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالوقف بين اعطاء زكوة مال [التجارة]
لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائه الفقير حتى لا يتمكن [يسقط]
صاحب المال للتي لا ادنى في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يحصل هو رفع النزاع بين
الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال ان المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع

الخصومة

الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ره بذلك الحكم في القراءة
وكذا القول بان المجتهد اذا اوقع عقد البكر بدون اذن ابيها او اذن للغير في
تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز
نقضه بخلاف الثاني بل على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما حكم لا يصدر الا عن مجتهد
ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كلما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو
حكم وان صلاحية الصدور عن المجتهد شرط في صحة الحكم لا من مميزات ماهيته
نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها
بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها
باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير كما لا يخفى اجراء الصيغة مع الاستكمال في
صورة الاذن للغير الظاهر انه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما
تمثيله بعدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من جهة المجتهد او باذنه حتى قال بذهب اليه
احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود وما يختص
بحقوق الله كالزنا والشرب وان كان سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع
الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز الحكم
على الحكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس كك
استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني في
التميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك يرد عليه الحكم ببعض ما لا خاصة ثم جعلوه
من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالعادل لا بالمعاشر لتعيين بالتعلق بالمعاش
يخرج عن الحد وكذا تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائها فيه غالبا ومما يدل على
انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر او اضحى
في الصوم وعدم حجية في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه

لو قامت عنده البيّنة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من
البيّنة ولا ريب انّ ادلّتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه يتفاوت
بالنسبة الى هذه الاقسام سيّما الاجماع اذ يوهن الادلّة الشرعيّة ولا بدّ ان يعلم حال
مورده في الشرع وانّه اي هذه الصور وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل
الحكم بيوم الفطر بان يراد بالمخاصمة اعمّ ولا اختصاص لها بالتشاجر بل هي من
موضوعات الحكم فيرجع الى انّه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تمّ عدد الشهور ام لا ولا
مدخل له لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع
ويتضمّن انّ الشارع حكم بان يحكم الحاكم انّ هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه
من الحكم بثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع
المشروط فيه الخيار الى اوّل الشهر الفلاني يترتّب عليه اللزوم باستقرار الشرط في
اوّل الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاصّ في انّه اوّل الشهر ام لا فيكتفي في ذلك
حكم الحاكم بانّه اوّل الشهر فيترتّب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى الحكم باللزوم او
عدم اللزوم فالحكم بانّه اوّل الشهر حكم وحكمه باللزوم وعدمه حكم آخر ولا دخل
الحدّ الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصوّرة ايضا من
العباد في التصديق والتكذيب والمخالفة فلا مناص في تعميم الحكم للمذكورات
ومن ثمّ فصل الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصوّر من المخالفة والخصومة ايضا وان لم
يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير ممّا خرج منه ويخرج منه ما يتوهّم دخوله
فيه وقد يحصل لحكم المجتهد باعتبارين من احدهما فتوى ومن الآخر حكم كما
لو حكم بصحّة حجّ النائب فاذا ادّعى اضطرار المنوب عنه من حيث انّه يثبت
لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انّه اخبار عن الصحّة فتوى وعلى هذا فيدخل
في الحكم حكم المجتهد بكون الحلية خزّا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكّى اذا

وقع الاشكال

وقع الاشكال فيه وحكمه بانّ هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك
ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلّده اذا رايا كلاهما انه وقع فيه قطرة من
الخمر فاذا عدل المقلّد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلّد من
يرى طهارتها فيجوز استعماله وما لو حكم بانّ الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين
المشتبهين فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك وهذا يشكل الامر اذا قلنا
بانّ قول المجتهد اليوم يوم الفطر وهذا الجلد خزّ وهذا اللحم مذكّى حكم لزوم متابعة
مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك بهذا الحكم بناء على ما قد سيجيء من انّ الحكم لا ينقض و
انّه معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتّب الآثار عليه كما سيجيء بيان ذلك ودلّ
ما بيان القول بكون امثال ذلك حكما بالمصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا
ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فانّ الحكم امّا في تمّ
الحكم امّا يتحقّق باختيار احد الاقوال في المسألة المختلف فيها واجراءه في القضيّة
الشخصيّة كمسألة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة و
مخاصمة بالفعل وامّا باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضيّة الشخصيّة المتنازع
فيها بسبب ادّعاء كلّ منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتمليك ما في يد المدّعى عليه
بسبب البيّنة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع الدعوى
مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبيّنة واليمين كالخلع
والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع من خلال الحكم والاحكام وانفاذ
الامر بامضاءه وامّا حال الافتاء والتقليد فامّا التقليد في المعاملات فواضح
لانّه عمل بقول المفتي في المسألة ككون الحلّ والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب
والافعال والاعمال البدنيّة من العقود والايقاعات وامّا العقود والايقاعات
به يحصل به الشيئين غالبا فلها حيثيّتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحّة

البطلان فاما الاول فيتبع المقلد رأى مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا كذلك الا انه
ويبنى على متابعة مجتهده في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل غير النزاع من
جهة المنع عن ترتب الآثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود
والمعاملات اما يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم
الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين فلنمثل هنا
مثالا ليتضح الامر وهو مسألة عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولها
صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهدين يريان ان الخيار لها الثانية الصورة
بحالها مع كون رأيه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين
الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والآراء
ولا يستحيل الحكم في صحة ما وافق رأى المجتهد وبطلان ما خالفه كالاربع في جواز
الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والآخر مقلدا لمجتهد آخر مخالف له او
يكونا مجتهدين متخالفين الرأي ان قلنا بعدم اشتراط المذكورة في المجتهد كما
هو المعروف فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما الرجل عليها او
بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع
قبل العقد فان وافق رأى الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رأيه التخيير في العمل او فرض
مقلده في هذه المسألة او في مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة فان تنازعا
بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأى الحاكم ان كان رأيه اليقين والحكم
لما يختاره ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا
يظهر احكام صور اخر متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او
كان احدهما مجتهدا او مقلدا والآخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت
انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده والامر

غيره اذا

غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدى الى
جواز نقض النقض من مجتهد آخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات
وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى
فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة
والمرافعة فله وجه من الجهة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهد
والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالفه رأيه
في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان
ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل هذا لكنه ينقطع بانهم ارادوه من جواز
نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد
بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول ما لم يظهر بطلان الفتوى
من رأس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد ولما قبل العمل فيجوز له العدول
وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير
رأى مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر مخالفه واما المفتون فيحكم بجواز
عمل كل مجتهد على رأيه وان كان مخالفا للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد ره فانه قال في
قواعده عبارة التي نقلناها عنه في مبحث الاجتهاد وبالجملة فالفتوى ليس فيها
منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين
فظاهر واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي آخر فيه ماذكره وانما
جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأسها وتغيير الحكم من الحين
حكم مفيد غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم
الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه مثل
الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء

القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه و
غير ذلك فان فرضنا ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدها
بتلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة
بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد
يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما
وضعه الشارع مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع
اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم
يثبت فاية ولا خلاف ان تجدد الراي من القواطع وكذا الحكم بجواز نكاح المراة التي
تعتبر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع
ادوات ما لا يؤكل لحمه غير عذرة الانسان ونحوه مما لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم
رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود
منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ومنصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا
امر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع
المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه في ان يبني امر
معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاما
الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد
حصل الرخصة للادامة وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب
عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفعل ولا يضر تجدد رجحان
الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع
رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذا الكلام في المجتهد اذا
تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد

طرء عليه

طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجاسة فليس كما يبتني يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما
يستلزم هذا المعنى وكذا الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله من بعد
تجدد الراي بحكم بغسل الاناء ووجوب الاجتناب عنه بل هو كما اذا افتى بنجاسة
قدح خاص وقع فيه النجاسة مطلقا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم
دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي في كرية
الماء باقيا على حاله وكذا العكس فما حاصله ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم
الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام فان
العلة الموجبة هي الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك
ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض
ما حصل من الفتوى وهو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه
يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام
في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج
فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة الماء القليل و
عدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا
اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد
اذا تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم اخر ولم يباشر عقده الحاكم بنفسه او
بترخيصه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد راي المجتهد
او مات وجاء مجتهد اخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته
المخاصمة وكذا عقد العارفة للمخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال
بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذا في المجتهد الذي نكح امراة جاز نكاحها

عنده لنفسه ولا تم تغير رايه بما هو احوط كما قالوا بجريمه عليه الا ان يلحقه حكم الحاكم ايضا
وجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو
قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد بما تقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل
اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذا يتحقق ترك العمل على مقتضى الفتوى
الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد والواردة عليه فعدم تحقق النقض انما
هو لعدم التحقق في الحكم بسبب امتناع بالتلف اذ الحكم انما يختص بما صدر لا يتجاوز
الى مورد اخر بخلاف الفتوى فكلاهما مشتمل على النقض من حيث يتعدى وينتقض من
حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم
جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج
ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها
مع ان التحقيق ان الراى لم يتجدد في الصورة المفروضة فان الراى انما هو
جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع المكلف
به وعدمه وترتيب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل و
الاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد
وقوعها مشكل لم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيها
لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها لنفسه وحرمها ونحو
ثم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة بعيد
لا يعبؤ به ولو فرض ان ينقل بامكانه وقلنا بانه اجماع منقول ففيه ما تقدم
ما ذكرنا من الادلة ولو سلمناه فانما تم في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد
وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى
بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا و

لزوم

لزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك
اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى حين
النقض من حين التغير وان المراد جواز العمل بالراى الثاني من حين التغير لا
ابطال العمل بالراى الاول من راس فمع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير راي
حقيقة في هذه المادة كما اشرنا سابقا لانه ليس كما يتحريم العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد
الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول بالتزام توابع العقد الصحيح اذ
ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا بل من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل
به احد وبالجملة مدار الكل في زمان غيبة الامام ع الى الان على تقليد المجتهدين
بل الغالب في الخلايق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون اسباب هؤلاء فاسد ولكن
امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج مؤنتهم
هو ذلك انما هو على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان
المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري
بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد او بمباشرته
او بمرافعته لو سلمنا ان محض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل
والا فليستعد للفسخ مناكحاته ومعاملاته وتبدل حلالاته بمجرد راي مجتهده
او تبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي او التجدد للتصحيح ثانيا براي اخر
ثم فسخه براي اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من ثبوت
مجتهدها ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد
الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يوجد جميع معاملاته
التي تعلق بكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او يفسخه فكل اصل

ان كلما دل على جواز العمل براى المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء في
مسئلة على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح
امرأة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى
القول بعدم اختصاص النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي
يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى صحته بل
وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لابد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه متصلا الطلاق
والالزام او يأذن فيه بالخصوص كما او عينه بعد الوقوع لو سلمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها
حكما واما على ما حققناه من عدم جواز النقض ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان
خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة هذا الطلاق الاطلاق امضائه اذا وقع بتقليد مجتهد
يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح مثل هذه المطلقة
لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض
النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا فكذا لا يجوز له ان يمنع
نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من آثار الطلاق فامضائه هو الحكم بقاء معنى
حكمه بترتب آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
فكما ان مقتضى عدم جواز نقضه بمجتهد آخر هو لزوم ترتب ثمراته عليه وان خالف
رايه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف في
الرأي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في ذلك المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله
وهكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر
المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل يندفع العسر بدعاء المرأة خلوها عن المانع عنده مطلقا
بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة
بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على

الصحيح

الصحيح عند الفاعل لا عند المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل
المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة من ان كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستعقبة للآثار والتي عليها ابتناء معايش الخلق فنرى المسلمين
في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك
علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق
ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب
الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها
ما اختلف فيه ففي الغالب يحصل احتمال المخالفة فيما وقع من المعاملة لما هو راي هذا
الذي يحملها على الصحة ومع ذلك ومع ذلك لا يلتفتون اليه فنرى العلماء يجرون
احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع
صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلا عند ذلك العالم ليس احتمال
نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة مزوجة بزوجها بدون
اذن ابيها او مع رضعة بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح
وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيوع وسائر المعاملات
فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء
العلماء مع العوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص من ذلك وانت
خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله
على الصحة هو الصحة عند الفاعل كيف ينفع ترتب الآثار عند الحامل ومع عدم
التفحص في ذلك انما يترتب على تلك الاسباب من العقود والايقاعات وقعت
على وجه صحيح الفاعل فلابد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل
لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان

الغالبة بتلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك
ثم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابوابه مستتبعة
للمخالفات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ
في الصيغة ومن جهة الاحكام والروابط في كل واحد من اقسامه وانه هل يقع رجعيا
او خلعيا فان كان رجعيا فهل يقع على اللفظ الصحيح عند الكامل ام لا وهل يقع عند
رجلين عدلين سواء من يجري صيغة الطلاق اكان احد العدلين هو وكيل
الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الكامل او الزوج او الوكيل في
في العدالة وان كان منكشف عنهما اختلال فاسد وفاد وهل يقع الطلاق في حضور العدلين
مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل يقع الطلاق حال الحمل او غيره او في الغيبة اوكشف
وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان
كان خلعيا فهل تحقق الشرط فيه من الكراهة على النهج المحكم ام لا او على الوجه الذي
يعتبر عند الكامل والفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض
دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى كذا الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول
الكتاب بذكره ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل
هل يقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما او على الثالث فهل كان من تلك
الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الاثار على القسم الثالث بقسميه
او باحد القسمين منه دون الاخر وهكذا وبالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل
المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد معاملة جديدة على الرأي الثاني
لا ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات
والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث
بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني

اخترع هذا

اخترع هذا الرأي وقال به ابداع رأي لا تجدد رأي وتغيره يعني ان رأي لزوم ابطال
اثار الرأي الاول كلام مستأنف من ذلك المجتهد وبيان عنده عند الله واقامة البرهان
وهو خارج عن مسئلة التجديد اذا ظهر بطلان الرأي السابق من راس فهو كلام اخر غير
تغير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهادات بل ربما
لذلك يعود الى الرأي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود
مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها
في الركعة فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وكذا الحال في
القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد
او معمولا من الطين النجس تقليدا لمن يرى الخزفية استحالة ثم تجدد الرأي او
تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا فانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى
يرد عليه عدم جواز النزع اولا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة
وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل
بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد
من ذلك الاجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس
فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها
بالحكم وان ما دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكر في نقضها بالفتوى
من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق
المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر ولا حرج ولو فرض تحققها
بعد مدة مديدة فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم
من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى و
اتباع لنفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف

صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي من امور معاش
الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الارشاد بينهما في المسألة الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك
حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او بعدوله
وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل واللزوم اكثر ما
عليه ومن لكنه المقام في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخاصمة بين الرأيين وبيان
صور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور
التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة
المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه
بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق على
انه يبنى على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم
عليه لكثرة قوة الحكم وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل
الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم بعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة
النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى
تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما
هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من رأس لا عدم جواز استمساكها فيما بعد فقط وغايته
الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت
لبطلان المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي
فجاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته
رأسا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال
الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد وليس فسخ
العقد الاول الا لتجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد ونحو ذلك حتى

يحتاج

يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة
بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع ممنوع كما ذكرنا
ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم
مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل
وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج فيلزم ذلك في الفتوى ايضا وفي مخالفة المجتهد لرأي
نفسه ايضا وكذلك الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقالوا
فيه ايضا يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا
لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد له
لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة
ما حصل بفعله وما ترتب من الاثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد
ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد
لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده
ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما في كل
مقلد له سيما في المسألة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة
مخالفة من علم انه مبني على احد الاقوال في المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا
بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية في الاخف والعمل
لكن الحكم ببطلان عمله اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال
الموجودة في المسألة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمنا في اوائل باب الاجتهاد والتقليد
نقول هنا الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه
اثاره فالحكم بترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من رأس بان يكون خارجا عن الاقوال
المحققة في تلك المسألة وعن مقتضى امارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان حينئذ فقد

لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز
نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه
حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه اما
الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو التسليم على هذا العقد
فلا بد من القول باستدامة اثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان
قلنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من
فتوى مجتهده فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او
غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي
ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان
العقد المبني على معتقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من
جهة عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة
في زماننا مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق راي مجتهد العصر واشتهر بانه خلاف
المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تزاوج المتراضعان بغير صيغة مثلا
من دون معرفتها المسئلة ولا بوجوب التقليد ولا الاخذ عن المجتهد فيجب على المجتهد
الذي لا يقول بكون ذلك صحيحا ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة
التقليد وكذلك سائر المعاملات ومحض توافق ذلك راي المجتهد الموجود من
باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر لا يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع
لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد
به بعد التقليد ولم نعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما
لما تركه الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يختلف
هذا الخفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج ومعيرهما ايضا الخامسة مخالفته

لمن كان كك

لمن كان كك لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا اكتراث
في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل اما الكلام في بطلان العقد كذلك
او فعله كك اذا وافق احد من الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه
القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز
النقض للمجتهد المخالف لو انه كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله
الواقعي ولانه ليس بسبب ترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض
فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه
وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو
لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة
المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذ
من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم و
الجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد
التقرب والامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو تزوج
احد بنتر مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او
باع العنب لمن يعمل الخمر وهكذا او سمع المجتهد الذي رايه موافق لذلك فلا يجوز نقضه
لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليه احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه
بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما يتعلق
هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد
عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نم حصول التردد في الكل لا
سيما في جميع الموارد وغاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان
قلنا الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة

بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا اما المتفطن
المسامح فلم يعلم دخول هذه المعاملة تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي
يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر
حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرايطه فنقول في الكلام السابق
نقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف
لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض
لانه من المسايل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد
اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية
لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الادلة
الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم
جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجا للغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز
النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما
منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض
فيلزم ترتب الاثار وثانيا ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات
الشرعية والاقوال المتعددة لا يكونه باطلة فلا يخفى ما يدل على بطلان مثل ما نحن
فيه فما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة والاصالة
عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده والحق
ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما
وافق راي المجتهد وهذا حال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال
الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم يجوز نقضه لا بالحكم
ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي من نفس

الحاكم

الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو
ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان لاحق الدعوى
وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد
مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنينا على تقليد مجتهد واحد وما يقوم
مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد ولكنهما عرفا بعد ذلك الخلاف في
سبيل النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى
هنا ايضا بالحكم تنبيه اذا تخالف البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن لم يحكم
باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل
المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند
من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي السكوت وان ترافعا عند من
يوافق الولي فيلزم عقده ويبطل عقد البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد
مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد
هو كذا ذكر الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في
معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب
الاثار عليه ما لم يعرض له كساير المعاملات بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا
ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف
قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال الشيخ عميد الدين
لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا المقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي
وهو ما نص فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه
ح ينتقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد و
غيره من البطلان حيث قال كل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره نقضه

ويبطله هو ذلك اعني المخالفة للدليل القطعي وظهور التقصير منه فاليس لدليل
قطعي وان كان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الرأي فانه ليس بظهور البطلان مطلقاً اذ
ربما يتغير رأي المجتهد ويحصل له الترجيح للرأي الاخر مع انه لا يظهر بطلان الاول
ويحتمل بعد صحته ايضاً فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره
المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤل الي ظهور التقصير في
الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد علي جرح ما نقله
بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك القاعدة الواقعة عليه هو مخالفة ما لو فرض
الاطلاع عليه لتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان عن جهة التقصير فعلى هذا لا يضر
مخالفة رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد ونحوه
او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض
الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب
النظر في امثالها فقد يتردد الاديب في حديثين صحيحين يدل الفرق في رجحان احدهما
علي الآخر وقد يتردد الاديب اختيار التخصيص على الاضمار وبالعكس وهكذا فهذا
لا يوجب لنا ظهور بطلان الاجتهاد بل يحكي انه تغير رأيه ولكن يضر مخالفة حديث
صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية والاجماع الجلي وغير ذلك فان
مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك
ينزل كلام الشهيد ره في س حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او
غيره وسواء انفذه الحاكم ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر
من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة
عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من
المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في لك سيما في عبارة

الشهيد ره

الشهيد ره هذه من غير المسئلة الا وقيل لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني
فمخالفته لا يضر وكذلك المقام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم
البطلان وعلى ما نبه عليه المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان
ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي
اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو
التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند
الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد لتغيير في موضع اخر وفيما لم ينافي ما اشتهر
الفتوى من الاحكام الملزمة الاستمرارية وهذه في الحقيقة لا يسمى ولا يطلق عليه النقض
كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل
ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض و
الفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه
المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ره ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم
ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة و
قد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر مع رجاء العفو عن الزلل من الله الغافر فائدة
اذا عمل العامي بقول مجتهد لا يجوز له الرجوع الى غيره في تلك المسئلة ونقل عليه اجماع
المؤالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها
بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير هوى المقلدين آنا فآنا نعم ان ظهر
له رجحان بسبب العلم والورع للغير يجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من
احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد بما اخص من الخارج واما غير تلك
المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار

ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم تقليد مجتهد خاص ولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما
قانون
واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي وابي حنيفة على اقوال ثالثها
انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه قانون اختلفوا في تعين المجتهد ولو
لان يفتي غير مجتهد عن نفسه من دون ان يحكي عنه الحق العدم لانه تدليس وقول
بما لا يعلم فان ظاهر الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين
المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع
على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون
قانون
الاول والكل ضعيف قانون لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بالاتفاق فيما بينهم
واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
بل نعم العرف بل المحجج بل النظم الاعتماد على كتب من امن التزوير ويدل عليه التمكن
النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام في زمنهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية
عن المجتهد الميت خلاف والحكم عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك
صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة لعنهم الله بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به
ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين
قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين
ونقله في الذكرى قولا به ولم يذكر قايله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الكل
كلها ضعيفة واقواها ما اختاره صاحب المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل
بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر
والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم
بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى تمهيد الكلام في ان الاصل

في امثال زماننا

في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا
ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم
الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب
اصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه
دليل الا حجية كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول على الشيخ ره يستلزم
الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجيته الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه
عند انفسنا لو تكلفنا بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما ترى من النزاع في
اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب
او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة
او اعتبار مطلق التصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع
شيء ينفعنا والاشتغال عن التعلق ربما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة
في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا الاعتماد
باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل
عليهما ان كان هو الاخبار فقد عرفت ولكنها احاد وان كان حصول الظن فهو المقصود
وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو المنصوص او
الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات
عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كلها لا
يكون كلها مما لا يتم الا بواحد من الظنون المعلوم الحجية الا بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي
حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين
في القياس في قطعية نتيجتها فالحق ان بقاء نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم
بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله

الواقعي اذ التعيين المظنون فهو وان تردد بينه امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت
الاشكال الوارد على الاستثناء والقياس ونظايره من جملة الظنون من ان العقل والبرهان
القطعي لا يقبل التخصيص مع جوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما
انه من جهة عدم افادة الظن بملاحظة طريقة الرجوع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات
واما من جهة ان النهي تقديم على حالة الضعف ومنعه لما ثبت بالبديهة حرمته
وقع الكلام في العمل بساير الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع
كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كالاخبار الاحاد نهينا عن بعض الظنون كالقياس
خرجنا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان
حجيتها ليس من جهة نص الشرع بل من جهة انه ظن مجتهد لما عرفت من عدم الفائدة
لان القدر المقطوع به في غاية القلة فلا يرفع اين ما هو مورد الاجماع والقطع
جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يرفع في غاية القلة بخلاف حرمة
القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا
بقياس لا انهما من القياس الجايز دون الحرام فلا غايلة في التمسك في حرمة القياس
بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتم حتى يعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي
فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي ومقتضى النص والدليل مثل قولهم
لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال
ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل
العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن
والمتعين في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد
المصطلح وان كان الظن خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من
جهة تقليد غيره سلمنا لكن لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الكلام في الاجماع
لعدم

٥٨

لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب
تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الثاني لوجه العقلي فنقول ان العقل
انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما نتكلم في حال نفس العامي ومراتب
فهمه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم
لاصل المسئلة ليترتب الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله
مما قدمناه في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى
فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه وابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ
على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى
فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي
والمنكر والنظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى العدد المردد ويلزمه
التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم
على غيرهم واما حاصله انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس
الامر وما قاله الحي وكذا الاعلمية اذا لم يخصص الاحرى بالاعلم كما ذكرنا سابقا فالمعيار
هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر
حال تحقيق العلماء المسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت
على العامي الا وجوب الرجوع الى ما قرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر فرجوعه الى
فهم ذلك وتميزه من مسايله الكلامية ومقاصده الاصولية التي لها دليل على لزوم التقليد
فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد له العلماء بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه
خلافها فهمه فهو مكلف به ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لهم لان العامي
واما حاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناط العمل هو حصول الظن بحكم الله
فلو خلص عن ورطات النزاع من بين الاصولي والاخباري مثلا او عن بعضها ومتعلم عالم

انا محقية طريقة الاصولي حيث يحصل له التميز بالاستقلال او لو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة
محض تقليده ثم دار امره في مسايل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل
له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله للامارات الخارجية والقراين الدالة عليه ولو
بسبب جمع العلماء وصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعامي الذي
لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذ لم يحصل الظن بقوله بان فتواه باطله وان كان اصالة التحقيق
ان مبنى تقليد الميت ايض هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة علماء الاصحاب
بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد
الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع
على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من حكم ظن المجتهد قلت
اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هي
الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسايل بل
الاصولية سيما ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة عم وانه من المباحث
الحادثة ويشبه ان يكون منشا حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة
لعنهم الله وتشبثهم بذلك بعض متاخري الاتية المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا
انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظني لا يقاوم هذا الظن
للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا نقول يمتنع حصول الظن
مع حصول الظن بخصوص المسالة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت المسالة الاصولية
اهم بالتقديم وحصول الظن في الفرع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في
الاصول فكيف يحصل الظن بفتويه في المسايل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الآراء
الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسايل من جهة انها فتاوى
خاصة فلا يرد علينا ما ذكر ومع الاغماض عن ذلك نقول انه لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما

في الظن

في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع للماخذ فان العقل يعم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز
تقليد الحي لاجل حياته انما يقع من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري ويؤول
الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله
الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في المسايل الفرعية في حقه
هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل للمقلد في
كل من المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون
ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان الشارع
يحكم بان مراده انما هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر الا ما اقتضيه الدليل في مقبولة عمر بن
حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها
وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر
كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايض ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد اذا لم يعمل
بالظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا يخفى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن
وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد في افادة الظن اذ المراد
من الظن النفس الامري ولا يشترط الظن بالشيء لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظن بخلافه بل
لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل به مطلقا لا بشرط انه اقوى وكان الشارع
حين قال اعمل بالخبر الواحد انما اراد اعمل بالخبر اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه حجة
وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة ورياضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد
ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها صريحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم
وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن وان العقل اليقيني هو اخراج
تقليد الاموات ايض غير واضح لما مر مرارا ونزيدك توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم
ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا

بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فرد على نحو ان العام المخصص بالمجمل لا حجة فيه في القدر المجمل فلم يثبت
حرمته ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت المقدار المعين وندفع
الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد و
المقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل
الا ظن المقلد لذلك المجتهد كما ان ظن المجتهد المتجزي في غير معلوم كونه متيقنا
انه اي فرد منه بل هو ظن المجتهد في الكل والمتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري
ثم هو ظن من جهة النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النقل الشائع
ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في
تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات من جانب المقلد هو جواز تقليد الميت و
عدمه وليس اختيار احد المذكورات هنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان
الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن فلا ريب في تمام التقريب
باستثناء بعض افراده فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او الا
تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيره ونظن ان حكم الله في حقنا ترك
العمل بغيره فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول
مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظرا الى قول المجتهد الحي اظن ان النقل الا ان
كلف في الاستصحاب واصالة عدم ناسخ في مقابل اصالة حرمة غير ما علم يقينا
جوازه وهو ما تكرر منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص بالمجمل
وما دل على خصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتأمل بفكر دقيق ونظر
عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد
والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي
حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام

ويقتضي

ويقتضي بعض الادلة المتنازع فيها لحصول الظن بها بحكم الله تعالى فكيف يجتمع القول بان
المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم
الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني
في حكم الخاص والخاص مقدم على العام ولو فرض كون ذلك مسئلة فقهية و
سيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن حين
انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي
نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل ليس محض العسر والحرج ايضا حتى يجاب بانه لا عسر في تقليد
الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حي مع ان المطلق
المطلق العمومي يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء حلب ومن قال بمقالتهم لا لاصالة جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا
من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب
الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه ثم يجب على العلماء الكافين
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت
المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يمكن
مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظراتهم في المسئلة و
تحقيق الحال السعي في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو سبب النقص
والوبال فانه لا يمكن ح الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل
بالظن فانه قد بطل بجوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل
بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة
المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت فلا ريب ان العمل بالظن
الحاصل من عمومات حرمة العمل يبطل العمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل

فبقی الکلام فی اثبات المطلب بشیء غیر الظن بحجیة العمل بالظن کالتمسک بالشهرة والاجماع
المنقول فانهما یدلان علی بطلانه من حیث هو لا من حیث انه ظن وعلی فرض تسلیم حصول هذا
الظن ففی لزوم امر المقلد به اشکال سیما اذا کان المقلد عارفا معتمدا علی ظنه الحاصل
بالمسایل الفرعیة من تقلید ذلک المیت وکذا الکلام فی سایر المسایل الکلامیة من
توابع اصول الدین الذی لا یثبت الا بالظن ولا اصالة المقلد حصل له الظن فی
الفروع بقول المیت فلا ینبغی ترک هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترک تقلید
المیت مع بقاء ذلک الظن بالحکم الفرعی ومما یؤید ان بناء المقلد ایضا علی الظنون
کالمجتهد لا محض التعبد تقلید الاعلم لانه اقوی الامارتین کما مر والاجماعات
المنقولة فی تقدیم الاعلم اوضح واکثر مما نقل فی منع تقلید المیت وقد علل فی
الاول بکونه اقوی واجح ومما یؤید ویؤکد کون البناء فی الاجتهاد والتقلید علی
الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقلید المجتهد لمجتهد آخر کما صرحوا
به معللین بان ظننا اقرب وارجح نعم اذا کان المقلد ممن یزول ظنه الحاصل بتقلید
المیت فی الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا یجوز تقلید المیت بسبب قصور فطنته
وقلة ذکوته فلا یبعد القول بوجوب ترکه ورجوعه الی التقلید الحی فینحصر الثمرة
فی النزاع بین العلماء فی ذلک ولکن الکلام فی وجوب التنبیه علی ذلک من باب الامر
بالمعروف والارشاد کالمسایل الفرعیة وعدمه فلیتم واما سایر ادلتهم فالقول بان
المعتقدات الظنیة لیس بینها وبین نتایجها لزوم عقلی فدلایل الفقه لما کانت
ظنیة لم یکن حجیتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن یمتنع بقاؤه بعد الموت
فیبقی الحکم خالیا عن السند ولا یمکن التمسک بالاستصحاب لاشتراط بقاء
الموضوع فی الاستصحاب وفیه اولا منع امتناع بقاؤه لقیام المعلوم بالنفس
الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انفکاک

نفس الامر

نفس الامر لزوال انقطاع الظن وحصول الیقین باحد الطرفین او بقاؤه خالیا عن الاعتقاد
فنقول انه لا مانع من ان یکون مستنده هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزیل
حال الحیوة مع ان استصحاب جواز التقلید للمقلد یدل علی جواز التقلید ولذلک
مال بعضهم الی جواز التقلید للمقلد الذی کان یقلده فی حیوته بخلاف التقلید
الابتدائی واستقربه بعض المحققین من المتاخرین ویمکن ان یعم الاستصحاب بالنسبة
الی الکل فان حکم کل مکلف مطلع علی ذلک المجتهد فی حال حیوته معرفه بقابلیة التقلید
لکان جواز التقلید له فهذا الحکم مستصحب لهؤلاء المقلدین ومنها ان المجتهد
اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ینعقد الاجماع علی خلافه وفیه انه لا یلایم مذهبنا
فی الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعین بل هو کاشف لاتفاق علی رای
رئیسهم ولذلک نقول بجمع ضرر مخالفة معروف النسب مع الحیوة ایضا ومنها
ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا یمکن معرفته فی الاموات وفیه مع ما عرفت
من عدم صحة اطلاق هذا الکلام ومنع هذا الاجماع ان تلک المعرفة ممکنة بتتبع الاخبار
والسیر ومنها ان المجتهد اذا تغیر رایه یجب العمل برایه الاخیر وهو غیر متمیز فی
الاموات وفیه انه مع ان التمیز ممکن للعلم بتواریخ کتب المعتمدین وفتاویهم
انما یتم فیمن علم منه تغیر الرای واحتمال التجدد للبعض لا اصل کالحی وههنا وجوه اخر
ضعیفة حیث لا نطیل الکلام بذکرها وذکر ما فیها ثم ان صاحب المعالم ذکر فی آخر
کلامه علی ان القول بالجواز قلیل الجدوی علی اصولنا لان المسئلة اجتهادیة وفی
فرض العامی فیها الرجوع الی المجتهد وح فالقایل بالجواز ان کان میتا فالجواز منها
الحی فتواه فیها ودورظاهر وان کان حیا فاتباعه فیها والعمل بفتاوی الموتی فی غیرها
بعید عن الاعتبار غالبا مخالف لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع الی فتوی
المیت مع وجود الحی بل قد حکی الاجماع فیه صریحا بعض الاصحاب انتهی کلامه وقد ذکرنا

ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وعنه ما لكيفي اذ الفايدة عظيمة سيما
لمقلدي مجتهدات مجتهد ح ومختصر لفتاويه كلها او كل من سارك في العصر القائلة على
الاخذ عنه بالرواية وكا ترا اد بعوده على اصولنا التعريض على ان العامة لما كان بناؤهم
على العمل بمذاهب الائمة الاربعة لعنهم وهو كثير النفع عندهم لا عندنا او وقد عرفت انه
ليس كذلك لان المسئلة اجتهادية فيما عرفت وان هذه المسئلة من قواعد المسائل
الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر والامر معذورية
الغافل بكفاية مع عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حيا او ميت
ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرايط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا
كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد
في هذه المسئلة ويقلد الاموات في البواقي قوله فالقايل بالجواز ان كان ميتا اه قلنا
نختار اولا الاول قوله فان رجع فيها الى فتويه دور قلنا انما اذا افاده العقل الى متابعته
في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور لتوقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد
بقوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم
الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم [illegible]
في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار
اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل برسالة الميت
فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فليستفتونه في جواز تقليد
الاموات ثم يعملون على فتاويهم قوله مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا اه قد عرفت
الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي
بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارضه الظن الحاصل
من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره في فصل التحقيق في

المسئلة ان

المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد
وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون
انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان
الاحكام الخاصة لكل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فنقول ان
الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد نبه هذا المعنى من
العظام الى ان شاب خير فان للطفل في اوائل الامر ادراك يجزم بان ما علمه امه او
ابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن وكذلك يترقى على هذا
الحال ويبدل معلمه بعالم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد
فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا نصغي الى قولك بانه غير ظان فاذا آل
الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء
كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون
المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه غالبا
اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك
فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه
قال الاشبه انه يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء
كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه
يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الميت
او لا فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين
الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققنا
هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال لان المعيار ومتابعة ما يظن انه
حكم الله وانه اصح من الامور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن

بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد او الفهم عن كتابة الاجتهاد من قبيل
نفي كل مرة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصرا او في واحد من المحتملات المتاتية
ثم ان بعض لما توهم تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه
لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون
الافراد الخفية للعمومات و اللوازم الغير البينة اللازمة للملزومات كالصدوق ومن
ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم
الافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام
والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب
احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان
كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف فيما
من القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الخبر
كان لكون الاختلاف ناشيا من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار
ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات الملحوظة بينها فالترجيح انما يصدر من
راي المجتهد وفكره والغلطية فيه ايضا غير مخفي مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص
وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر وبالعكس الى
غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل كما لا يخفى على من تامل تنبيه اختلفوا
في جواز خلو العصر من المجتهد فذهب الاكثر منا الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول
الاظهر وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ايضا بناء على هذا انه يجب
ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى اليهم ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه ثم
انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق
يأتي
حتى يأتي امر الله او حتى يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على

الحق وجود

الحق وجود المجتهد اذ يكفي كونها على الحق ولو بالاتيان على ما اقتضاه التكليف
على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله تعالى في كل عصر حجة
يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منتقض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة
الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم ان النواميس الالهية والطريقة المستمرة
في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من المكلفين
في كل عصر من مصر بحيث لا يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما
جرى العادة ببلوغه اياه بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ص
اذ من المعلوم انه ص لم يحصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل كل
الى جميع اهالي ... في الاعصار القريبة منه وكذا الحال في الائمة ع بعده بل الكل
منهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الا قليل منها لشدة التقية وكذا لم يحكم احد
باختلاف الحكم عند الله وعندهم ع جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا
يكتفون عنهم بما يفهمونه ويحتجون بهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث
خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر
ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميت
فربما لا يمكن المكلفين نقل الرواية عن الموتى اليهم ولا على وجه مقاصدهم من كتبهم
او لا يجد من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفراغ عن الاشكال
المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده هو ما هو مقتضى العقل والعدل
المشاهد بالعيان فهو العمل على ما علم انه من الله تعالى سواء كان باليقين الحاصل
او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان تيسر لنا
او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم بما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك
اما باليقين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يتم علينا حجة

كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا الا عند المقلدين حيث يدعون الاجتهاد
في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام
وامرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا جميع المحتملات التي
يقطعون او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها واما ثانيا فلان اشتراط العمل بقول
النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الحي او كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة
الى التمكين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لتمكن الكل عن ذلك
والتالي باطل كما عرفت في المقدمة مثله فالشارع في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد
عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البرائة في التعيين وفي لزوم
الاتيان بالمتعدد والمشكوك وحينئذ يمكن يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت
فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي
فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطل
القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع والواجبات الكفائية في البلدان
الواجب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة
تقصير المكلفين مع انه انما قصر طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد فلا يجب على الطبقة
الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاسناد والكلام فيه والكلام في غيبة الامام
بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية
الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لم يعينونه من
جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا
بخلاف المجتهد مع ان ذلك يظهر الجواب عما يقال انه تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد
عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وفي وقت دون وقت
الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في

جميع

جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة
ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعدم الاحتياج في آن من الآنات لا يستلزم
عدم وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة
فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان الفضلاء يحتاج الى
المجتهد الحي عندهم فلا يكون جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا

خاتمة

في التعارض والتعادل والترجيح

قانون

تعارض الدليلين عبارة عن تنافيهما في مدلوليهما وهو لا يكون
في القطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان
تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين
بسبب الاشخاص والاوقات مثلا لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة و
على ما هو الحق اخرى فحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة
الى متحصين الطلع احدهما على احد الاجماعين والآخر على الآخر واما بالنسبة الى الشخص
الواحد فلا يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان وكذلك لا يكون في قطعي وظني
لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو
قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين
العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما ولو من وجه اولى
من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض وهو صريح مدركه في وجوب تحصيل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على
الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم
واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا
ان ترجيح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن
ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجة واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على

الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح
والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد
في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة
الترجيح من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح بلا مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة
المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما
ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فحينئذ لو عمل باحدهما وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
اذ المفروض ان موضوع الحكمين يتغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان
كل واحد من الدليلين دليل على حكم شيء آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الآخر منشأ لترك
مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدا من المسائل الفقهية تثبت ببعض الكتاب واخرى ثابتة
لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين
مختلفا فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه و
تكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر
ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب
التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات اللفظية والحالية والمتعارفة وتحصيل ما يظهر
للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الدليلين كما في صلوة العاري قائما او جالسا
كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه
كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وبعكسه فلا ريب ان الامر كما ذكروه
ولكن ينبغي التأمل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم
الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور
الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر
الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره

فيحمل على الدليلين

فيحمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز
التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ فهو معارض لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا فنقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله ع يعني في القراءة خلف
الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية فنجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله
على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن
وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكون لاخراج احدهما
او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر بحيث
يمكن التمسك به في مقام الاستدلال [illegible] فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما
يوجب هجر الدليل الشرعي اخيرا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على الجمع
كالجمع بين المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات
كما فعلوه في حمل الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان
يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري
وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد
من الاخبار فانهم ع كانوا اذا سئلوا من اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات
من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور
بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى
انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف
الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم
بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من
باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو يلاحظ المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف
ويؤوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب

ببب حصول التناقض في اخبار الائمة عم واراد بذلك دفع التناقض بابداء احتمال لغير المنافي فحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك يوجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف لكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان اراد دلالة الرواية في غير الدليلين ووجوب التعامل للتاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احد الامارتين عاما مطلقا والاخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص اذا كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية صيف بن عميرة الصحيحة والموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد استدل بعضهم

في تقسيم الجمع

في تقسيم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية كنا تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترضه العلامة رد في نهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع مع العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين واما اذا كانا من دليل واحد كان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمناه وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين يوجب خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض قال ومن الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل فروع الجمع اعمال البينتين القائمتين على مالكية رجلين يدهما ثابتة على دار على السواء او لم تكن لاحد يد عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة التراجيح في البينتين وانتفاعهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استثناء التنصيف لترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او بترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق

في محلّه ويمكن استناده الى التعارض والتساقط او التخالف فينتصف بين المتخالف
فيجري مجرى مال ثبت يداهما عليه ولم يكن هناك بيّنة لاحدهما ولكن يقع الاشكال
هنا في وجه التنصيف لعل وجهه ان اليدين كانت دالّة على الملك لكنهما لا تدل
على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعمّ جميع الموارد فالقدر المسلّم
فيما يثبت اليدان عليهما على السّويّة انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل
فعل المسلم على الصحّة منضمّا الى دلالة اليد على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر
فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردد اليدين على وجه الصحّة والحكم بالتسوية لرفع التحكم
ولكن هذا لا يتمّ في الدليلين اللفظيين لهما حقيقة ومجاز معلوم بل يحتاج الى قرينة مصحّحة
لارادة خلاف الظاهر ثم قال لعل التفريع المذكور لو كان بين الدليلين عموم وخصوص
من وجه فطلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس
ذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة في
مسجدي هذا تعدل الف صلوة المرء في بيته فيما عداه الا المسجد الحرام تقتضي تفضيل
فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله ص افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة
تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجّح الثاني بان حكمة اختيار البيت
على المسجد هو الرّيا المؤدّي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل في المسجدين واما
حكمة المسجدين فهو الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل
في الصحّة وحصول الثواب فحصول الصحّة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن ردّ هذا الى الاول
يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان
يحصل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة
اقرب لكن الى مظنّة الرّيا من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى
من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يترجّح الرواية الدالّة على فعل النافلة
في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجدين من عموم صلوة في مسجدي

وفي الثاني

وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خصص عمومها بامر خارجي وحمل قوله ص صلوة في مسجدي
على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الريا للفريضة غالبا فهو قرينة
على انه ص اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه
على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة
بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامّين
من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا
والذي ذكره هنا ليس بذلك المعتمد لان عمل الاصحاب بالاشهر بينهم صار قرينة مرجّحة
لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة ايضا وعمل بها الشهيد الثاني
في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فرعا آخر للعامين من وجه ثم قال الغاية اذا تعارض
ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره
حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب والموجب
يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد
ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفرعنا ما ذكرنا
لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فرعا اقول يعني في ذلك نظير
ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل
اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان
ما قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج
عن مقتضى الدليلين بلا دليل من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما و
طرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما يجيء
وضابط الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل اللائق ان التعارض
وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل

اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون
ان اصل الامارتين من الشرع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض
التعارض لانا نقول ولا نمنع الظن بكون الامارتين من الشرع مع حصول
التناقض بل المظنون انما هو احدهما واورد امورا للتقية فيجب الغاؤهما رأسا
فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما اذ لم يقم دليل بل لا دليل على
جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا مضايقة عن تاويل المرجوح بما لا ينافي
الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال
فاذا اردت المعنى الحقيقي لعدم امكان الجمع بينهما امكن احدهما من الطرح فهو انه
يجب الفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح و
المراد اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقته
يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف
وان التعارض لفظي فيهما بل هو واقعي او هو كذلك في نظر الفقيه ثم العمل على مقتضاه
فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العارون عن التحقيق
ثم ان المعارضة بين الادلة قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل
الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه
كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فمن تردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة
عليهم وحرمتها والمكث وجب غسلهم جميعا والصلوة عليهم بقصد المسلمين
فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين
وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك
كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض الاصلين في الذبابة التي وقعت
على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة و[illegible]

في التمهيد

قانون

في التمهيد بنجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طارئ على رطوبة الثوب وفيه
تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في
الجملة فراجع قانون تعارض الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما
ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا لحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فتواتره
يدل على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه
خلافا للبعض لنا ما مر لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة والتقوى
بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين
متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كاليدين
والبينتين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني
وبالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة لا يمكن العمل
بهما لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكم ولا واحد معين منهما
للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث
فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور
اذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه
لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها الاختيار لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد
مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار
تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مختار في
العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى
القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعي
وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم

قانون

المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل
بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام قانون
الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يقوى به
على معارضها وهو المناسب لمعارضه التعادل اللذين يستعملان معه فانهما
وصفان للامارة لا فعلان للمجتهد نعم الترجيح ثم يستعمل الترجيح بمعنى او هو
تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين
لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح حذرا عن التحكم وذلك المرجح
هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح
سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل
بمؤداها قابلا للتعريف الذي ذكرنا ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة
الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقع مبدء الاشتقاق فيهما ايضا مختلف
كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في اخبار الاحاد فان مبدء الاشتقاق في فعل
المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي ترجيح الذي
هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ
المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي في الزبدة
والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح ايضا ولعل المناقشة انما هو على منع ذلك و
وجهه انه مصدر التفعيل المنسوب بفعل المجتهد في الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل
الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم حينئذ
اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارة لكانت معتبرة في
الشهادات فالتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان
المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم

حصروا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى الحكم الباقي فنقول
ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية
واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره
من المرجحات في مقام ذكر كل منها لا ينتفي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر
من مرادنا في تعريف حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى
كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان لا يتساويا في سائر الصفات فانه مما لا حاجة
اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند ففي وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة
فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض حتى ينتهي
الى الكثرة قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين والثاني قلة الوسائط وهو الذي
يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو
وغيرهما في القليل اقل وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالندور والقلة فيكون مرجحا من
الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط الاخر وكان الفاصلة بين المروي له
الامام المروي عنه مدة يستبعد طول اعمار هذه الوسائط بحيث يستوعبها واما فيما علم
فيه الحال كادراك كل من فوقه وسماع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان راوي احدهما
على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط
والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارده
ومناسبة حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب
لمعنى الحديث وكذا سائر الصفات المذكورة توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة
فيحصل الفرق في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك
من قبيل المجتهدين الا اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما مر في المجتهد وقد يحصل
الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين

والاكثر واسواحزمثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر كما يقدم رواية
ابي رافع الى النبي ص تزوج بميمونة وهو حل وكان هو السفير بينهما على رواية
ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا كون احدهما مشافها للراوي دون الآخر
كما كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا فيندرج في الترجيح باعتبار السند
ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر واما الترجيح من جهة المتن فهي ايضا
من وجوه الاول يقدم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما
اذا كان راوي المعنى موصوفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز
ذلك لا لاشتراط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد عن الخلل الثاني يقدم
المقروء على الشيخ على المقروء عليه الثالث يقدم المتاكد الدلالة على غيره سواء كان
من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر ومن جهة اخرى مثل تاكيد الحكم
بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر قصر وان لم تفعل والله خالفت رسول الله
ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر
بعنوان المجاز الاقرب والآخر بالابعد واحدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم
او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على
العام هنا تقديم الخاص على العقد المساوي له من العام فيكون بينهما تناقض
ح ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية
والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع
مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما و
بذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في
الجمع لا بد من ترجيح الخاص على العقد المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج
تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص

او كان

او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح
على الركيك وربما اعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم ع افصح الناس فالافصح
اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا
كانت مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة
السجادية وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والادعية فلا ريب انها من المرجحات بل
هو من اقوى المرجحات واما غير ذلك فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم ع
لم يكونوا معتنين لشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في ذلك تفاوت
مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان يكون
دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الآخر فالثاني يقدم على
الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل
آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احد المتعاضدين
اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل كاعتضاد احدهما بعمل الكل سيما المتقدمين
لقربهم عهدهم زمان الائمة ع وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتاخرين
ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما للقدماء والآخر موافقا للمتاخرين وتعارض المرجحان
فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن
باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع موافقتهم لبعض القدماء وقرب
عهدهم ومجيئهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت
المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجماع القدماء على حديث
لاجل شدة التقية الباعثة لاخفاء الحق لاقتضاء مسالة الزمان ذلك ولما
ظهر الى العبد بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة
خفيت على المتاخرين فلا بد من التامل والتفحص في ذلك وانما اصالة المدار على حصول

الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها
اما النقل فربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة
الى العشر والخمس عشرة وقد يجمع بينهما بان الاشهر ما للاول بين القدماء والثاني بين
المتاخرين الثاني موافقة الاصل وهي الخفة ويقال للموافق المقرر وللمخالف
الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس بالافادة
دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه فيه ان الشارع حكم
اولا بالناقل ففايدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في
محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة
لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا
الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل لا تكاد تحصى فمعنى الاعتبار لضعف
لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد منه بخلاف
المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الادلة بان ذلك
اذا قدرنا تقديم المقرر فان قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بالنزم انه معارض
بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما
يتم لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم التاريخ
من كلام الرسول صلعم فلا اشكال في تقدم المتاخر ناقلا كان او مقررا ومع الجهل بالتاريخ
لا بد من التوقف حينئذ اذا علم بصدورهما معا واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما
مر كما في اخبار الائمة فانه مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطا في احدهما
او التقية فسواء كانا قطعيين او ظنيين فالاقرب تقديم المتاخر لكونه معاضدا
بدليل اخر وهو النقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف
كان فالاقرب ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الا ان تكون مخالفة

العامة

العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة
وذلك بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام عم المروي عنه او
يعاشرهم ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة
بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل
عن تواريخ العامة ان عامة اهل الكوفة في عصرهما اتفقت على فتاوى ابي حنيفة لعنه و
سفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى
مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى الليث واهل خراسان على عبد الله بن المبارك
وهكذا كانوا مختلفين متشتتين الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين و
ثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نقل الرواية على ذلك
او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي والمروي عنه ونحو ذلك لان الحمل
بمجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا سيما كفاية مجرد الاحتمال اذا
لم يتحقق الاحتمال في الافراد ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة
كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى
المجتهد التحري وتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا بذلك ولا يكتفي بملاحظة
رجال السند في تصحيح الخبر وتضعيفه على ما ليس ينبغي السند بحسب اصطلاح المتاخرين
كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان
في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد ان يتنبه له لئلا يبادر بالتصحيح او
التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة
فوايده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسماعيل
عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق بيته ان محمد بن اسماعيل هذا الذي يشتبه
في الغالب ابو الحسن ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث بوجوه الاول ان رواية الكليني ره عنه

في اكثر اخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله الثاني ان
الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة
قوية بينه وبينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب
ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا بل كانت الاصول
الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة
اذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر
سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون
بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع
شاف نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا
على ذلك شواهد كثيرة لا يطلع عليها الا من مارس الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا
الاخبار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف
المعاند الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير
او الى غيرهما من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدم
من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن
من لا دربة له من الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يوردون
خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر
بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب ويضم سندا او اسانيد غيره
وترى لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف
في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه
الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في
الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد

صحيحة

صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار
الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر كتب والعجب ممن تاخر كيف لم يقتف اثره
لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب
وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين
الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب هذا الكتاب من مشايخ
الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد
او اضرابه مع انه في الرجال يضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة
لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد
بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا
السادس ان الشيخ قدس الله روحه فعل مثل ما فعل الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد
طرا في كتبه واشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر
فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم
كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتب
من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند
الكتاب الى الامام ع وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ
ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا
بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا
محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق بتلك الاسانيد
الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده

الى هذا الاصل صحيح وان لم يكن في نسخ سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في
الاخبار التي لم تصل الينا من آفات الصدور فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من
غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين و
نسيت تعسفات المتعصبين وتأويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقية هذا
الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير
والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن الحسنا في
علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها بينها على التعيين ويقرب ربعين على ما وصل
الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها
او سنة رسوله وفي بعضها سنة نبيه ص ايضا بل وفي كثير منها ان ما يخالف كتاب الله
باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على
كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة الترجيح
وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف ولا حتى يلقى من يخبره وانه في سعة حتى يلقاه
وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة
ايحل ذلك الى ان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان
يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال
قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر
الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة

امر بين رشده

امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجي من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق
حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق
العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد
الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه
الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك
فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى
ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ
بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما
معا عدلان مرضيان موثقان فقال ع انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما
خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع
فقال ع اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي
رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي وانت خبير ان العمل
على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها تقديم اعتبار صفات الراوي اولا
كما في رواية ابن حنظلة بتقديمه على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب
ولم يعتبر شيئا آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة اولى

ذلك من المناقضات وقد تصدّى بعضهم للجمع بينها بوجه لا تكاد تنتظم تحت ضابطة يمكن الركون
اليها لا نطيل بذكره وتحقيق المقام انا نقول الاشارة تلك الاخبار اخبار آحاد وقد مرّ
ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة
انه مما يحصل الظن او من جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبيّنا عدم تمامية الدليل
عليه الآن من جهة انه ظن المجتهد فحينئذ نقول ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد
في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل الظن منها ويترجح صحتها في نظر المجتهد وموافقتها
للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان
حجية هذه الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض
حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه الموافق للواقع و
اقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثلا ان
الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح
موافقة المشهور في الاخبار العلاجية لكون الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تأملنا في
المسئلة الفقهية ورأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر وهو الحديث الدال عليه الراجح
بسبب القراين الاخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات
الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فحينئذ لو اعتمدنا على ظننا هنا بان فقهيته
ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية في نفس الامر وراجحنا
مختارنا في المسئلة الاصولية ترجيحنا لما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق
المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن ولست خبيرا بانه لا دليل على ذلك ولا
ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا
والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن انما حصل في ترجيح الخبر الذي ورد في
المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح

الموافق للكتاب على غيره والذي يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه
لانه اذا تأمل المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتأمل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار
الواردة فيه وبعد مراجعتها والتأمل فيها وترجيح ما دل على تقديم موافق الكتاب على
الآخر وحصول الظن له بتقديم موافقة الكتاب كيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار
المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول التأمل في مسئلة الجمع بين الاخبار يجعل كلي
مناب للتأمل في المسئلة الفقهية المتعقبة لذلك ولا منافاة في حصول الظن في المسئلة
الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس الا ترى انا نثبت في الاصول
رجحان الاستصحاب والعمل به بل عدم ما يستدل عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن
في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب
لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الاستحباب التقريري في المسئلة الفقهية مع
انا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم
المحذور بل يرجع الى جميع القراين والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض في المسئلة من
الترجيح الحاصل للمجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر
العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على ما اقتضاه المسئلة الاصولية
اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول التأمل في الاخبار العلاجية من حيث
هي ومن حيث انها علاج للخبرين المتعارضين حيث انهما خبران متعارضان يوجب
ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار او لثقة الرواة مثلا مع قطع النظر عن خصوص
مسئلة من المسائل الفقهية والتأمل في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران متعارضان بل قد
يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث
الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث انهما خبران متعارضان بتقديمه
وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت انا مع حصول الظن بالحكم

يلزم العمل بمقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة
الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب فيقتضي تقديم مفاده الظني على الاصل
وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الحكم فهنا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد
في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الحكم ليس الا من جهة حصول
الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والخارجية فان قلت مراده ان البناء على العمل
بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه
مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما هو
مقتضاه في المسألة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا خارج
عما ذكرت قلنا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي انما هو تقديمه تعبدا
من حيث ملاحظة ان موافقة المسألة الفقهية لا توجب لرجحانها في نفس الامر وهذا هو
لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون هاك عن
حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانها انما يلائم
ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبدية
واما لو انحصر التي جيء في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم
حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي
ايضا ظني بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه قطع
النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ح ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك
يستلزم تخصيص الدليل القطعي بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه
بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن
المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية التي ذكرناها في بحث خبر الواحد وعلى هذا
فاذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن آخر على حجية هذا الظن وقلنا بان العمل

باحد الخبرين

باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط
بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض
مخصص به يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن تاما في الخبر
العلاجي ح ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب بحكم مثلا اظهر
الصدق واراجح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المحكم على
موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان في باب التراجيح في الفقه ولا
لابد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن
المعصوم ثم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من
جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما
وافق الكتاب مثلا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسألة الفرعية مظنون
المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما
علم منه ضرورة من الدين والظاهر منه كما صار اصلا نافعا كلما حصل للمجتهد الظن بسبب
رواية خاصة لا تعارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقية احد المتعارضين
من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد
لا لاجل لزوم ترجيح المرجح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج
التعارض مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما ترجيح خلافه ام لا واذا تساويا
في نظره فالمظنون له احدهما فيتخير بينهما وان وافق ظنه في خصوص المسألة الفرعية
لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى
ظنه الواجب الاتباع وان كان الدليل حجيتها هو ما استدلوا به مما يدل على حجيتها من حيث
من الآيات والاجماع فمع ما بيّنا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فنقول
حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون من تلك الادلة ولا يخفى انها لا يدل

على حجية سائر المتعارضات لاستحالة العمل بها فما الدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على
بعض دون ترجيح فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار تحكما لانه خبر واحد ثبت
حجيته في موضع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور
كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر وحيث
انجر الكلام هنا خرج عن الغرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم
طريقة الاجتهاد في حقية الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر
عن الامام ع عن غيره وظاهر ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية
وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما فيها توهم ان ذكر هذه
المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا لاستعلام الترجيح النفس الامري فهو من الكلمات
الفاسدة التي يقطع السليقة المستقيمة بفسادها في نفوس مقتضى تعليم طريقة
الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصار الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه انما
هو مع فرض التساوي في ساير وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا الى
الوجه الذي اقتصر عليه الامام ع وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه
فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله تعالى وكتابه فدعت
اهواءهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين
المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام ع في الوضع على كتاب الله وسنة نبيه
ص الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان
المخالفون متسلطين في زمن الائمة ع وكانوا هم يتقونهم وربما يفتون موافقا
لارائهم من اجل التقية فغرضهم في العرض على فتاوي العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار
الموافقة لهم ويظهر منه مراعات حال التهمة ولما كثر الكذابة والغلاة واهل الغفلة
والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة ع فوضع قاعدة الرجوع الى

والاعدل

والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات
بالبعض من دون البعض وبملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص
واما من جهة كون الروايتين مفروضي التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يكون
مبنيا على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين فحكم ع اولا برجوعهما
الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامرهم بالرجوع الى الافقه الاعدل الاورع
الاصدق في الحديث على الاجتماع ويكتفى لهذه الفحص عن حاله وحال الحكم اذا الحكم من حال
مثله انه اخذ بما هو الراجح لموافقته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق
العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط ومخالفه فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا
مع الافقهية يكفي عن التفحص لا ان انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي
بالشاذ النادر وبما يخالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه
ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام ع بالرجوع
الى اجتهادات انفسهما في الحكم بملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه وامرهما بمتابعته
وذلك ايضا مبني على ان الحكم المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي
ذلك للاعتماد على متابعة المشهور عن التفحص عن حال الحكم لا انك وان علمت انه مخالف
للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا
وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات
الحاصلة فيها بحيث لا يرجى لعالم ان يفهم اشكالات اخر مثل ان الافقهية
والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكون احدها وهل ان الورع
والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن
المعصوم ع والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وجه التقية
من الائمة عليهم السلام واما من سلطان العصر المتغلب ولم يمكن مذهبه في المسئلة

موافقا لاحدهم كما ذكره في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية
من جهة ولوغ السلطان في شربها الا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على
النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة
والائمة ثم لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب من جهة ان
الظهورات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فتلك
هذه التاكيدات والتشديدات وان مما الظاهر خرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهر
القائلين بان تفسيره انما هو بالاخبار مع ذلك كثير من الاحكام المستنبطة من الكتاب التي
يمكن موافقة الاخبار معها ليس الا في قليل لا يناسب ورود تلك الاخبار من تقديم
العرض على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام المختلف فيها نعم ما دل من الايات على اصل
البراءة والاباحة فهو مما تكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب
هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون
سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل
الاشكال في لزوم التوقف مطلقا والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر بطلان
القول بوجوب الاحتياط ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كل
مرحلة اقل الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن
الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالاخبار الاحاد وهو ليس بشيء
الا ان يرجع الى ما ذكرناه من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية منحصر في ظن المجتهد
لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه مرجحة
في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا وبالترتيب المذكور في بعضها فالمتبع هو ما يرجح
في نظر المجتهد في الموارد وقد اعترف بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح على

على الوجوه التي ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى
وجه في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا
وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده وحسب ان ذلك
رجوع الى الروايات مغفلا عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكل على
ما زعمه لانه لا دليل على مطلق حتى بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في
الاخبار الكثيرة وعدم ذكره والسنة المؤكدة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة
في رواية عمر بن حنظلة وان لم يعلم الموافقة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي
وشهرة الرواية ومع التساوي فالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره ولا
دليل على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور ما صدر من الروايات واغرب
من هذا ما اختاره بعض الافاضل الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار
كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تأمل فيها
وفي نقل القوم ان الائمة هم الذين اوقعوا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا
علم ان الاصل هو التخيير في العمل ما لم تتعين الفتوى ومنع وجوب الترجيح متمسكا
بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك كون كل من
المتعارضين جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان
التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول لا قول لما ذكره من
نقل القوم معارض بقولهم كثرت علينا الكذابة والغالية وان الملاعين دسوا
في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ثم ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا
وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من المسامح والاختلافات
واختلاف احوال الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص
النقد والانتخاب وكل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك و

بل كل مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب ليقتضي لزوم
الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في
تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد يسعى حتى يجوز له العمل بهما لولا التعارض
ومع التعارض فقد رخص الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر
وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير لكن بعد
العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت
ومن اين تحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم ثم دخل غيره وان مراده هو التخيير
قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يمكن
لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فاوجه ترجيح
ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون ترجيح في الفروع كيف نم عنك
في الاصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى ما مر من الاخبار
الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد مر بيان
الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام
في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر الموافق لـ
محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل
وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى
الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها فلا فائدة المقصود في بيانها كما حكم فيها بالتخيير او لا
ربما يحكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير هل هو بعد الترجيح فلا يرفع
الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد
العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضاه الجمع التخيير بعد ذلك لكن ذلك لا يكفي

لتمام

لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما
ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لكثرتها واوفقيتها بالاصول وعمل
المعظم وربما حمل الروايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام
كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجئه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان
الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام ع فيكون الحاصل انك لا تجزم بما هو الواقعي
انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى يلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب
وربما جمع بعضهم بينها بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمعاملات
كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة
على التوقف تصريح بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان نهج جميع اصحابنا المجتهدين
لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى
ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد حق على عدم امكان الاعتماد بشيء من
تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول با
لتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل
فهو ايضا ضعيف لانه بعد ملاحظة ورود الترجيح والتكاليف سيما بعد ملاحظة الاخبار
الواردة في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله خصوصا
بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجود
المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة انما
هو مقتضى احدى الامارتين لا اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في
التخيير في ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون ثم اصل
البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير
هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين ايتين من كتاب الله فان كان بينهما

عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما ذكر فيقيد به ويخصص ان امكن و
يجعل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن وان لم يمكن كل ذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه
على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يظهر
المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها او اعتضاد احدهما بدليل او نحوه فالمدار على التخيير و
كذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية ص واما لو كان من الائمة فلا اجمال لاحتمال
التقية فيمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية
الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهل هي مثل السنة النبوية
الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حالها لا النسخ و
منهما واما غيرها فالكتاب مقدم مسلم والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الا
واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه
منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الخلل الا مع فرض التساوي
فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعات القطعيات فقد اشرنا الى امكانه وكذا
الاجماعات الظنيات فيلاحظ فيها موافقة العامة ومخالفتهم ومع
فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ
فيها الى الاصل الثابت ومخالفه فرجحان الذي يثبت اصل الحكم المستصحب
منه يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحاب لاستصحابات بتفاوت
الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او
بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما
كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر
المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد
القواعد وقال ان الظن ان كان حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار

فهو مقدم

فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة
او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر و
هو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف
ومن امثلة الاول اثبات شغل الذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد
ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع
يعلم منه دخول الظهر الا اخبار بنقص الظل من امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان
مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة
الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلاة في الطهارة في فعل من افعالها فالظاهر
وقوعها على الوجه المامور به والعامل بظنه دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل
العلم وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل الى غير ذلك
ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته و
طهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والحكم في الاول النجاسة وفي الثاني
والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات
غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية موافقة للاصول والعقل بان الاصل مقدم
على الظاهر فيما استفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا
بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل وما قدم فيه الظاهر على الاصل في
الشرعية غير محصور ومنها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثير
سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان عامة المذكورات مما
ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك
اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين
من اللحوم والجلود فيحصل التخيير فيما خلا الطرفان عن دليل خارجي وقد

ثم التفصيل في مبحث الاخبار والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما
يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو
المتبع سواء كان من الادلة المنصوصة او من الظنون الحاصل بسبب العرف
والعادة والقراين وحجية هذه الظنون مع انه مما لا مناص عنه كما حققنا
في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف مسايل الترجيحات ثم ان الحال
في الادلة المتعارضة قد تتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة
بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في
ميزان المحاسبة على السيئات ولقننا حجتنا يوم يسئلنا
عن تقصيرنا وعما قارفناه من الخطيئات وكتب ما اثبتناه في
هذه الصفحات في صحايف الحسنات واقال بها الزلات و
العثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر
الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين
عن الارجاس والادناس افضل الصلوات واكمل التحيات صورة
خط المص عليه الرحمة قد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني
الدايم ابن الحسين الجيلاني ابو القاسم في بلد
المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من الشهور
سنة الف ومايتين وخمس سنة ١٢٠٥

حامداً مصلياً مسلماً

والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد وآله
الطاهرين

الطاهرين تم تم تم
قد وقع الفراغ من تحرير المجلد الثاني من
كتاب قوانين اصول الاحكام للعبد المذنب
الجاني ابن محمد طاهر علي [illegible]
[illegible] غفر
يوم الاثنين عاشر شهر ربيع الاول
من شهور سنة ١٢٦٩ تسع وستين بعد مائتان
بعد الالف من الهجرة النبوية عليه وآله
الف الف صلوة وتحية
اللهم انفع به جميع المؤمنين من مطالعته
ومدارسته ومذاكرته واغفر له ولوالديه
بحق محمد وآله الطاهرين
برحمتك يا ارحم الراحمين

وصلى الله على محمد وآله
الطاهرين والحمد لله
رب العالمين
تمام

اعلم ان الذنوب منحصرة في اربعة اوجه ولا خامس لها الحرص والحسد والشهوة والغضب كذا روي عنهم ثم قال بعض
شراح الحديث وهو ان الورع اقسام فمنه ما يخرج المكلف عن الفسق وهو الموجب لقبول الشهادة ويسمى ورع
التائبين ومنه ما يخرج عن الشبهات فان من رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه ويسمى ورع الصالحين ومنه
ترك حلال لا اثر فيه تخوف انجراره الى المحرم ويسمى ورع المتقين وعليه حمل قوله صلى الله عليه وآله لا يكون الرجل من المتقين حتى
يدع ما لا باس به مخافة ان يكون فيه باس وهو مثل ترك الكلام عن الغير مخافة الوقوع في الغيبة ومنه الاعراض عن غير
الله خوفا من ضياع ساعة من العمر فيما لا فائدة فيه ويسمى ورع الصديقين منقول عن مجمع البحرين



